



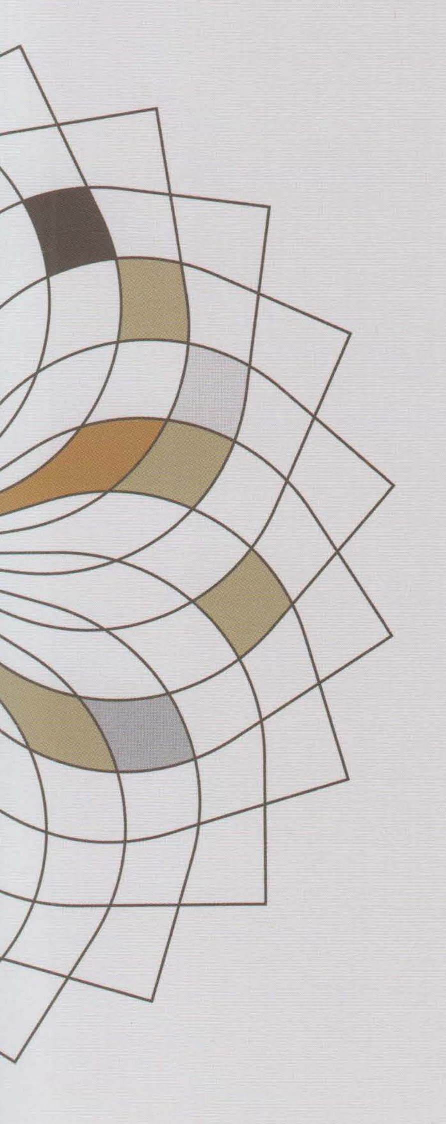






مجلّة متخصّصة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة

22

## رسالة معهد المعارف الحكميّة

معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة) مؤسّسة بحثيّة تعليميّة، تنشط في الحقل الفكريّ من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلميّ، والثقافيّ، وتجسير التواصل بين الاتّجاهات الدينيّة والفكريّة، من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصّصيّ، والأنشطة والنشر باستخدام أفضل وأحدث التقنيّات.

www.shurouk.org

# المحجّة

العدد الثاني والعشرون ٢٠١١

مجلّة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية





# قــواعــد النشــر فـــي المجلّـة

١. تنشر المجلّة البحوث العلميّة والمقالات الفكريّة التي تتحقّق فيها الأصالة (بحيث لم يسبق نشرها)، بعد الإطّلاع عليها من قبل هيئة التحكيم.

٢. لا يقلّ البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، ولا يزيد عن ٨٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣. يحقُّ للمجلّة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتّفاق مع الباحث.

٤. يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنّيَة.

٥. يحقُّ للمجلّة إعادة نشر الموادّ التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصليّة، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

ما يُنشر في المجلّة يعبّر عن رأي صاحبه ولا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة

# فهـرست المحتويـــات

## دراسات وأبحاث



## ندوة: عودة المِتافيزيقا



## ملفّ العدد ٢٣ | الجسد المقدّس والمدنّس

# افتتاحيّة العدد

ذكرنا، في العدد السابق، أنّ مباحث المتافيزيقا تشهد عودةً ملفتةً في السياقات الفلسفيّة المختلفة. والمراد من المتافيزيقا، هنا، هو الأشكال التقليديّة من الاشتغال الفلسفيّ التي أبت التراجع أمام النزعات التي رامت استبدال الفلسفة بشكلٍ آخر من أشكال الاشتغال المعرفيّ من قبيل اللغة (الفلسفة التحليليّة)، علم النفس والنقد الأدبيّ (ما بعد الحداثة)، علم الاجتماع السياسيّ (الماركسيّة)، العلوم الطبيعيّة (الوضعيّة)، وغير ذلك.

وبعد استقصاء متأنٍّ، يعبّر نيكولاس ريشر، في افتتاحيّة له بعنوان «من الذي فاز بالمعارك الفلسفيّة الكبرى في القرن العشرين؟»، عن هذه النتيجة بقوله:

> على وجه الإجمال، التقليديّة الموضوعيّة قد انتصرت. وفي هذا الاعتبار، أكّدت الفلسفة أنّها ترفض، وبعناد، التخلّي عن أيّ من حقولها التقليديّة(١).

لكنّ الهاجس (هاجسنا) لم يكن، أبدًا، التأكيد على المتافيزيقا بما هي هي؛ أو الاحتفاء بهزيمة معسكرات فكريّة إزاء أخرى، وإن كان الأمر يبعث على الاحتفاء لأسباب ليس أقلّها ضمور المنهج الاختزاليّ للإنسان والعالم الذي ابتلع المباحث الفلسفيّة وردّ كلّ ما يرتبط بالدين والأخلاق والقيم إلى خرافة أو لغوٍ لا طائل تحته، ناهيك عن فضّ الكثير من الثنائيّات الصلبة (العقل–المادّة، العقلانيّة–التجريبيّة، الدين–العلم، الواقعيّة–المثاليّة...) التي قهرت العقل الفلسفيّ وشكّلت باراديغمات لا يمكن قراءة الواقع خارجها. بل كان المراد الإشارة إلى الأفق الفكريّ الذي بات أكثر رحابةً واتّساعًا مع تراجع المدارس الفلسفيّة المتطرّفة، وتواضع المشتغلين في الفلسفة في ما أخرج إلى العلن مطالباتٍ بين–منهجيّات تحاكي الإنسان في سعة وجوده ورحابة أفقه.

(١) Nicholas Rescher, "Who Has Won the Big Battles of Twentieth-Century Philosophy?" *American Philosophical Quarterly*, **36**:2 (Apr., 1999): 161.

ثمّ إنّ الدعوة إلى مزاولة الميتافيزيقا بما هي إلهيّات، لم تكن بغية تقرير العقائد الدينيّة بمسوّغ العقلانيّة، بل لمسوّغ إفساح المجال لحقائق الإيمان بما هي واقعيّات تعذّر نبذُها، وبالتالي، فإنّ لها مدخليّة إلى العلم والفلسفة، وللفلسفة والعلم، كذلك، مدخليّة إليها.

من هنا يجوز لنا أن نسأل – ولسوف نسأل – عن الإيمان، وعن التجربة الصوفيّة، والعلم اللدنيّ الشهوديّ، وعن القيمة والحياة الأخلاقيّة الإنسانيّة، وعن أصل الخلقة وحقيقة المصير، وغيرها. ونحن معنيّون في هذا العدد بهذا السؤال الأخير عن المصير النهائيّ في اكتمالاته بعد الموت.

إنّ موضوعنا، إذًا، هو المعاد. فما هي الوسائل المعرفيّة للدخول إلى مبحث المعاد؟ وهل يمكن لمثل هذه المباحث أن تنضبط في إطار منهج تستنطقه المعارف البشريّة؟ نحتاج، بالطبع، إلى تعريف المباحث البشريّة، وبالخصوص على ضوء حصرها، لدى البعض، بتلك التجريبيّة. إلّا أنّ من ثمار عودة الميتافيزيقا الإقرار بأكثر من منبع معرفيٍّ في متناول الإنسان، لا أقلّ، الحدس الذي يسوّغ التأمّليّة الفلسفيّة التي كانت لبعض الوقت تُهمة يُستعاذ منها. ثمّ هناك الوجدان الإنسانيّ، التطلّعات الإنسانيّة التي يمكن الاستفادة منها في البرهنة على مسائل من قبيل الخلود، أو وجود عالم آخر، أو حتميّة الحساب والاستيفاء، وما إلى ذلك...

بأيّ الأحوال، نحن نرى أنّ الإيمان بالمعاد، أو عدمه، ينعكس على فهم الإنسان للحياة وللموت، للزمن ولهويّة الإنسان، ويتمظهر في سلوكيّات وعلاقات مجتمعيّة؛ إنّه يولّد قيمًا لها حراكها ورمزيّتها، بل ودلالتها على ما هو أصيل في ذات الإنسان وفي الخارج الذي لا ينعزل عن هذه الذات عُزلةَ بينونة وانفصال، بل كلاهما جزءٌ من هذا الواقع الذي يعمّ الأشياء. فهل يكون السبيل إلى فهم المعاد هو العلوم التي تُعنى بهذه الموارد، من قبيل علم الاجتماع والأنثربولوجيا وعلم الرموز؟ أم يكون قراءةً في النصوص المؤسّسة، أو المكرّسة، لهويّة الجماعات فنلجأ بذلك إلى علوم اللغة والتأويل والفيلولوجيا وغير ذلك؟

أم أنّ المعاد، في أصل مبحثه، يدخل في دائرة البحث الفلسفيّ فيكون موضوعًا من موضوعاته؟ وإذا استطاعت الفلسفة أن تبرهن على أصل المعاد، أو أن تكشف عن بعض أوّليّاته وبديهيّاته، فماذا عن تفصيله؟ هل استطاع القائلون بجسمانيّة المعاد، مثلًا، أن يستوعبوا هذا القول عقلًا؟ وكيف يكون لبعض الأديان أن تقصر الآخرة على عالم من الروحانيّات في الوقت الذي مثّلت فيه أعلى مستوى من تجسيد الروحانيّة (الألوهيّة في

جسد دنيويّ)؟ بل ما قول أصحاب الاتّجاهين في انحفاظ هويّة الشخص الذي يُبعث بعد الموت؟

إنّ الأسئلة لكثيرة، وكلّ سؤالٍ يبعث على أسئلة أخر، فإذا عرفنا مُفتَتَحَ هذا الأمر، صعُب علينا أن نعرف مُتّجهه، بيد أنّ الأدوات التي تُتوافر لنا اليوم أكثر تنوّعًا وأبلغ عمقًا من ذي قبل. وإذا ما أردنا أن ندرس المعاد تأمُّلًا فلسفيًّا، أو أن نقرأه تدبُّرًا نصّيًّا، أو أن نعاينه قلقًا وجوديًّا، فإنّنا نضع أيدينا على دراساتٍ ومناهج سبرت غور كلّ جانبٍ من جوانب الحياة الإنسانيّة وإن لم تصل إلى قاع. والخطَر الأكبر، في المقام، هو إقصاء مناهج لحساب منهج، بينما الحريّ النظر إلى كلّ هذه المناهج نظر استفادة، لا نظر تهمة، على قاعدةٍ من المناهج توحيديّة ومنفتحة على السؤال.

## مع العدد

يبحث شفيق جرادي، في المقالة الأولى من الملفّ، في رمزيّة الطين وحقيقته فيتساءل علام تُقصى هذه الواقعيّة بكلّ متعلّقاتها لحساب اختزاليّة ترى الكمال كلّه للروح، ولا ترى في الجسد والطبيعة سوى رداء ينبغي خلعه ووباء ينبغي درؤه. هو يطرح استبدال نظريّة الانخلاع عن الفطرة الأولى،بما هي شرط لنحوٍ من المعارف أبرزها المعاد، بالقول بالتجوهر الاستكماليّ للإنسان، بدنًا ونفسًا، بحيث تُتجاوز الفطرة الأولى دون أن تُفارق، إذ البدن جزءٌ مقوّم للإنسان وذاتيّ الشيء لا ينفكّ عنه. إنّ إزالة هذا العائق الإبستمولوجيّ يُفسح في المجال لقراءة أرحب للشريعة ولحياة الإنسان الأرضيّة من حيث هي محطّة نعبرها ولا ننبذها، ناهيك عن كلّ الممكنات المعرفيّة التي تُفتتح بما يمكّننا من استكشاف المبحث المعاديّ بعمقٍ أكبر وما لهذه المعرفة من انعكاسات جليّة على مسارات عيشنا وتفكّرنا.

أمّا في المقالة الثانية، فيغوص وليام تشيتيك في دراسة تفصيليّة تحليليّة لمقولات ابن العربيّ في شأن الموت وما بعده. فنرى معه عمق ما وضع عليه الشيخ الأكبر يده من كشفٍ لخفيّ القول النصّيّ في المعاد. يستنطق ابن العربيّ النصّ القرآنيّ رافضًا التأويل العقليّ الابتذاليّ، ومعوّلًا على مكنون ما اندمج عليه القرآن من سرٍّ وباطن ليلائم بين متعارضاته الظاهرة مع عقولنا غير المرتاضة. فهو يستكمل ما ألمع إليه الشيخ الرئيس من الممكنات التي تبيحها دراسة الخيال في استكشاف عوالم ما بعد الموت ليخلص أنّ الطبيعة البرزخيّة للخيال هي وحدها القادرة على إراء سبيل الرجوع، الاضطراريّ أو الاختياريّ، إلى الله.

ثم تجد، بعدها، نصًّا صغيرًا، ولكن كثير الدلالة لفريتيوف شوون، أحد أبرز دارسي الديانات في القرن المنصرم. يستفيد شوون من عدد من الأصول الدينيّة من قبيل سبق الرحمة للغضب، وفناء كلّ شيء سوى وجه الله، بالإضافة إلى عمق في القراءة البين–دينيّة ليخلص إلى أنّ الخلود في العذاب أمرٌ غير ممكن، وأنّ ما يحكم في النهاية هو «سطوع الرحمة» الذي يعمّ كلّ الأشياء.

في المقالة الرابعة، أدرس حاكميّة المعاد، بما هو أحد النواظم الأخلاقيّة الأساسيّة، على مجموع القيم التي يلج الدين من خلالها حياةَ الأفراد و الجماعات، و أقرأ تأثير غياب الإيمان بالمعاد على سيادة هذه القيم. بعدها أعالج، باقتضاب، بعض السبل الممكنة لدراسة المعاد .

خامسًا، نقدّم معالجةً للمعاديّة المسيحيّة بقلم أنطوان مخائيل، ولكنّها معالجة بحسب اللاهوت المتأخّر الذي شهد عودةً قويّة لمباحث الإسكاتولوجيا من حيث هي ضرورة في فرض المتطلّبات الأخلاقيّة . يخطرنا ميخائيل بأنّ المعاديّة المتأخّرة قد تعلّمت دروسًا كثيرة من النماذج المعاديّة التي راوحت بين الاستغراق في الدنيويّ الحاضر أو الإلهيّ الغائب، لتخلص إلى أنّ الزمن الأخير لا يكتمل إلّا بنعمة الله في يسوع المسيح، و أنّ الانفتاح على المستقبل ينطوي على نتيجة عمليّة تقوم على مواصلة العمل على خلق مجتمع بشريّ، لكن مع مراعاة قاعدة «التحفّظ الإسكاتولوجيّ».

أمّا في ختام الملفّ، نقدّم رسالةً للملّا صدرا – «زاد المسافر» – لم تُنشر بعد بالعربيّة يعرض فيها لنتائج مبادئه الفلسفيّة الأساسيّة في خصوص المبحث المعاديّ. وقد ترجمنا، بين يدي الرسالة، مقدّمة التحقيق لجلال الدين الآشتيانيّ، فنرجو أن تُشكّل إضافةً قيّمة للعدد.

في باب الدراسات والأبحاث، يتابع خنجر حميّة مبحثه في العلاقة بين فلسفة العلم والمتافيزيقا، ليظهر كيف ردّ كارل بوبر الاعتبار للفلسفة التقليديّة في عقلانيّته النقديّة التي ما زالت تعد بالكثير من الإسهامات في فلسفة العلم المعاصرة. وفي سياق ليس ببعيد، نرى في نصّ باز فان فراسن قراءة نقديّة للمنزع العلمويّ الذي استباح عددًا من المجالات الفلسفيّة أبرزها فلسفة الذهن، ليبيّن لنا تهافت البناء الفلسفيّ الوضعيّ بفعل نفس مبتنياته.

أمّا في الباب الأخير، تنشر المجلّة الأبحاثَ التي قُدّمت في ندوة أقامها معهد المعارف الحكميّة لتكون قراءةً نقديّة للعدد الأخير الخاصّ من مجلّة **المحجّة** بعنوان «عودة المتافيزيقا».

والحمد لله

محمود يونس

# ملفّ العدد

- حكمة المعاد ومنافذ المصير
- الموت وعالم الخيال: المعاد عند ابن العربي
- متافيزيقا الخلود في الجنّة والنار
- المعاد في زمن الحاجة إلى الأخلاق
- قراءة في التوجّهات اللاهوتيّة الحاليّة في المعاديّة المسيحية
- رسالة «زاد المسافر»

# حكمة المعاد ومنافذ المصير

## شفيق جرادي[1]

أقصى بعض المشتغلين في المعارف الدينيّة، بتأثير من التأويل المتافيزيقيّ، أهمّيّة الجسد وعلم الطبيعة، ما حرم المعرفة الدينيّة من مواءمة بين عالَمي البدن والروح، وجعل نظريّة الانخلاع (عن الفطرة الأولى) شرطًا أساسًا لفهم مباحث المعاد. بيد أنّ النظرة إلى الدنيا بما هي شأن من شؤون الآخرة، ومَعلَمٌ من معالم القدرة الإلهيّة في الخلائق، ومستودعُ بذور الوجود المصيريّة على أساس من خيارات المعرفة والإرادة، يُبيح لنا فهمًا أعمق للشريعة، وللمعرفة المعاديّة التجاوزيّة، في مصالحة بين الروح والبدن عنوانها النور المنبلج بين طيّات الطين، وفي دفع نحو قيم الآخرة يربط الإنسانَ بالأرض التي استُخلف عليها.

تختلف قراءة الدين بعمومه عن قراءة بعض موضوعاته الأساسيّة. فقد نقوم بقراءة لموضوع من الموضوعات التي تَشغَلُ حيّزًا هامًّا في دين محدّد، أو أديان متعدّدة، وبطريقة تختلف في ملامسها الإنسانيّة أو البشريّة عن القراءة التأليهيّة للدين نفسه. ذلك أنّ النَّظَرَ الدينيّ قد أجرى في كثيرٍ من الموضوعات، البشريّة المنشإ والمسارِ والنتيجة، رؤيَتَهُ حتّى صارت واحدةً في مسائله. ونورد على ذلك مثالَ المبحث الأخلاقيّ القائم في أصوله على قاعدة التحسين والتقبيح العقليّين. والمقصود بالعقل، هنا، هو تلك الحيثيّة البشريّة في ملاقاة الله بفعل التكوّن الروحيّ والمعنويّ للإنسان. وسواءً ذهبنا إلى أنّ مشروعيّة هذا المبحث تتوقّف على ما حسّنه الشرع أو قبّحه، أو قلنا إنّها مسألة عقليّة بشريّة تسعى لملاقاة الله في حُكمه، ففي الحالتين إنّ الخُلُقَ هو تلك الهيئة الراسخة عند النفس الإنسانيّة، وحينما أقول، هنا، الإنسانيّة، فإنّي أعني بها البشريّة من حيث هي تتّجه نحو الله في تساميها.

(١) مدير معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة.

لكـن هناك مباحث وموضوعات دينيّـة تساوي، في مجملها، عين الدين في ذات انبعاثه الإلهـيّ عند الإنسـان، ولعلّنا لا نجانب الصـواب لو قلنا إنّ مبحثَي «المبـدإ والمعاد» اللذان جُمعـا، في إطار المعالجات الإسلاميّة، ضمن علم واحد يساويـان، أو يكادا، النظرةَ الكلّيّة للديـن نحو الوجـود: مصدرًا وأصلًا ومسـارًا وحياةً ومصيرًا... بل همـا يُشكّلان خلفيّة النظرة الدينيّة إلى الإنسان، في سياقه الوجوديّ، وبُعده الروحيّ، والنفسيّ والجسديّ.

إلّا أنّ الملفـت في طبيعة هذه المباحث، بنحوَيْهـا ووجهيها اللذين ذكرنا، هو انصهارها ضمـن قيـم منهجيّة موحّدة في الرؤية، يقـف التوحيد فيها موقف المركـز الذي تدور عليه المباحـث في نحوهـا البشريّ الذي يسعى لملاقـاة الإلهيّ، أو المباحـث الإلهيّة في انبعاثاتها عند الإنسان، بحيث إنّ أدوات البحث، التي ينبغي أن تتلاءم مع طبيعة الموضوع المبحوث، تتداخل فيما بين العقليّ البرهانيّ، والسماعيّ التقريريّ، أو الحدْسيّ الكشفيّ. وهو تداخلٌ، وإن فـوّت عليك فرصة فرز الأدلّـة ودراستها على خلفيّة طبائـع الموضوع، لكنّه يتيح لك فرصـة من نوع آخر، قد لا تجدها إلّا في علوم انبثقت من رحم الروح -بمعناه الذي يشمل سـرّ الحياة والوحـي- أو تكيّفت مع تلك الانبثاقات، فتنتزعك من أمام الحقيقة التي تفرض عليك ثنائيّة السؤال والبحث عن الإجابة، أو الذات المُقابلة في نوازعها لغاياتها ومقاصدها، أو الأنـا، وهي تجتاح حينًا وتنهار حينًا أمام الموضوع. وأنت، في كلّ ذلك، تترنّح مع القلق المتولّد من ثنائيّاتِ فتنة المعرفة الماكرة، أو المعرفة القطّاعة المعاندة..

تنتزعُـك مـن كلّ ذلك، لتجعلك في قلب العتمة التي تحيطـك حتّى تكاد أن تكون هي أنت، وأنت هي. يصبح فيـك السؤالُ حتمًا يتولّدُ مع شقشقات ذاتٍ تنفتح، رويدًا رويدًا، على انبلاجات فجرٍ يُمسك بصمتِ ما كان عتمة، لينساب نحو طلوع ضوءٍ ما لاقى الذات إلّا فيها، وما بارحها إلّا ليجلّيها. وإذا أسْمَيْتَ الانبلاج جوابًا فكأنّما أنت تقول، إنّ الإجابة لا تكـون إلّا بتحـوّلٍ يطوي كلّ لحظة، وكلّ مسافة، وكلّ حال، ولا يُعدم. إنّه تحوُّلُ تكاملِ مـا كان كامنًا. سؤالُهُ عين الإجابة التي لا تهدأ عن السؤال. وكلّ ما فيه مآلُ عوْدٍ أبديّ لمبدإٍ هو كلّ الكلّ، الأوّل والآخر، الظاهر والباطن، الـ«لماذا» و«لأنّه» - أو «لأجل».

وهـذا ما نُسمّيه بإيمان المعرفة، أو إلهيّات المعرفة. وهـي ما يتوفّر بعد علم معرفيّ يعني، حسـب أهل العرفـان، الإيمان، وجهدٍ شرعيّ يروّض النفس؛ عندهـم أيضًا، بمقاصد العمل ومسـارِه الإجرائيّ. ولهذا يجيء مبحث المبـدإ والمعاد كمساحة ممتدّة تتّصل بغائيّة واحدة، يبحـث فيها الطالبون عن سبيلِ عيشٍ يجمعهـم بالكامل الأحديّ عبر التكامل الإنسانيّ في

الموجِد الديَّان. ومثل هذه البغيّة من العيش هي التي يسمّيها أهل العرفان بالفطرة الثانية.

## معنى الفطرة الثانية

إنّ المقصود، عند أهل الفنّ المعرفيّ التأليهيّ، بالفطرة الثانية هو معرفة العلوم الإلهيّة المماثلة للعقول القدسيّة - بحيث يحصل اتّحاد بين العاقل-العارف، والمعقول-المقدّس.

ولـمّا كان إدراك هذه العقول، عندهم، يحتاج إلى لطف أنفسيّ شديد، وتجرّد روحيّ إنسانيّ تام، فإنّ ذلك يقتضي خلع الفطرة الأولى، أو الانخلاع عنها، لأنّها تقع تحت حكم الجسمانيّات. والعجيب في هذا التعريف أو المسار الذي أقرّته كلّ من مدرسة ابن عربي وصدر الدين الشيرازيّ، أنّ منظومة التصوّف العرفانيّ، كما الحكمة المتعالية العرفانيّة، إنّما تقوم على الاعتراف بأصالة الفطرة انطلاقًا ممّا ورد عن النبي الأكرم محمّد، صلّى الله عليه وآله، «كلّ مولود يولد على الفطرة»، وأنّ الفطرة هي الدين القيّم.

وما يظهر من كلامهم، برغم ذلك، يشير إلى موقف سلبيّ من الفطرة الأولى، ذلك أنّها تقع تحت وطأة جريمة وجوديّة تتمثّل بارتباطها بالجسد وبعالم الطبيعة والمادّة، وأنّ بُرأها لا يكون إلّا بالانخلاع عن هذا النقص الوجوديّ المعنوَن بالفطرة الأولى، ليصار إلى تحوّل وجوديٍّ سام تُمثّله الفطرةُ الثانية بصراطها التجرّديّ المقدّس، بحيث إنّ الفطرة الأولى، وإن كان فيها إمكان استراق سمع المعرفة المَعاديّة ومعرفة المبدإ، إلّا أنّ الفطرة الثانية وحدها المؤهّلة لتشهد حقائق المبدإ والمعاد. ومن عجائب الأمور، أنّ الأدلّة المَعاديّة عندهم إنّما تنتمي إلى المستوى الأوّل من الفطرة الأولى. وهذا ما يشجعنا على القول إنّ تكامل الإنسان لا يكون بهجران عالَمِ الطبيعة، ولا بالانخلاع عن فطرة أولى فطرنا الله عليها قائلًا فيها، ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[2]. بل التكامل إنّما يكون بمعرفة أين نحن، كسبيل لمعرفة من نحن، وإلى أين نتّجه. فنحن أبناء هذه الأرض التي استخلفنا الله فيها، وفي حكمة ما استخلفنا يقع سرّ تسامي حقائقنا. من جسدي أُدرِكُ حياة نفسي، وموقعها في وجودي، ومن وجودي، هنا، أطلّ على الوجود العامّ الذي أكونه، بما هو حياةٌ ولاداتٍ، ما الموت فيها سوى انتقالٍ قَضَتهُ المشيئة، وصاغه الإنسان حينما هندس قدرَهُ.

(٢) سورة الروم، الآية ٣٠.

إنّ التكامــل هو في إخراج مكنون الفطرة التــي خُلقت لتتكيّف مع الطبيعة من حولها، والتــي أودع الله فيهــا ســرّ إرادة رفض الرضــوخ للطبيعــة إذا ما تحوّلــت إلى سجنٍ للروح والنفــس. فالطبيعة، في ذاتها، آيٌ مــن ربّها، وهل الآية إلّا دلالة على ما منه كانت، وما إليه تشير وتتّجه؟

وهــل الفطــرة إلّا اعتدال الإنسان في عيشــ الدنيا والطبيعة بما هما نافـذةٌ، بل شأن من شــؤون عالم الآخرة الــذي، وإن تعالى عن دنيانا، إلّا أنّه هو عين كمــال ما كنّا عليه، جسدًا ونفسًا وروحًا، بل وأشياء واحتياجات ورغبات؟

فليست نظريّة الانخلاع هذه، سياقَ وسبيلَ معرفةِ المعاد، بل هي تعبيرُ النفس عن قلقها في عــالم رفضَ البعضُ معايشةَ شؤونه العامّة، فلم ير فيه إلّا نقصًــا وعيبًا لا يسدّه إلّا التجرّد بالانخــلّاع عن التكيّف. هذا في الوقت الذي لا نرى فيه إمكان عيش المعاد إلّا بالاعتراف أنّ الأرض لله، وأنّها حقل استيداع بذور حقائقنا المَعاديّة التي تنسل من الأرض حين الحشر بعــد أن تختمر بمــزج ماءِ حياة المعرفة بطينِ أجسادٍ مُسارعةٍ نحو ملاقاة سرِّ الوجود وكينونة الطين والروح ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾[٣].

## المعاد في المباحث الإسلاميّة

يشــكّل مبحث المعــاد واحدًا من أغمضــ الموضوعات وأكثرها تأثــيرًا في العلوم والمعارف الإسلاميّة، بل والدينيّة عمومًا. وهذا ما لفت إليه الحكيم العارف صدر المتألّهين، إذ يقول:

> واعلــم أنّ اختلاف أصحــاب الملل والديانات في هذا الأمر وكيفيّتــه إنّما هو لأجل غموض هذه المسألة ودقّتها، حتى إنّ الحكماء، كالشيخ الرئيس ومن في طبقته، أحكموا علم المبادئ، وتبلّدت أذهانهم في كيفيّة المعاد[٤].

ومــن الواضــح، حسب النصّ الذي أوردنــاه، أنّ ثقة حكيم، كالمــلا صدرا، تزعزعت برجــال كبــار، من مثل ابــن سينا، في قدرتهم علــى فهم مباحثُ المعاد، رغــم تسلّط هؤلاء الحكمــاء والفلاسفة على خوض أبحاث صعبة معقّدة، من مثل مبحث المبدإ. لكن، وللمرة الثانية، فإنّ المفارقة، في كلام أهل الفلسفة والعرفان، هي في مبحث المبدإ، من حيث البرهان

(٣) سورة الأنبياء، الآية ١٠٤.

(٤) صــدر الدين الشيرازيّ، **المظاهر الإلهيّة**، تحقيق السيّد جلال الديــن الآشتيانيّ (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات، ١٣٧٧ هـ. ش) الصفحة ١٢٦.

علـى أصلـه الموصول بكيفيّته، على مبحـث المعاد الذي، وإن أمكنـت البرهنة على أصله، إلّا أنّ معرفـة كيفيّته بالطريقة التي حدّث عنهـا القرآن الكريم، والتي أسماها علماء الإسلام بالمعاد الجسمانيّ، تختلـف، في ركائزها البحثيّة، عن ركائز البرهنة على أصل وقوع المعاد. وأهـل العلم من الفلاسفة والعرفاء، بـل وأهل الأديان، إنّما وقع الاختـلاف بينهم في كيفيّة المعـاد لا في ضرورة وقوعه وحصوله، كما يُقرّ بذلك الملّا صـدرا. ولو شئنا الدقّة لقلنا، إنّ الاختلاف وقع في أمرين اثنين.

الأمـر الأوّل: في أنّ المعاد جسمانيّ أو روحانيّ، وهو ما تضاربت أو اختلفت وتنوّعت النصوص الدينيّة فيـه، سواءً بين ديانة وديانة، أو حتّى في نصوص ديانة واحدة. فعلى سبيل المثـال، في الوقت الذي يتحدّث فيـه القرآن الكريم حول استحضـار الإنسان بكلّ جسده المعـاديّ يوم القيامة، فإنّ صدر الدين يورد آيـة يعتبرها تشير إلى التجرّد في الحضور المَعَاديّ بـين يدي ربِّ العالمين، ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾[٥]. وبغضّ النّظر عن تساؤلنا حول كيفيّـة فهمه من هذه الآيـة دلالتها على التجرّد، إلّا أنّه يذهب ليقرّر أنّ المعاد يكون بنحوَين روحـانيّ وجسمانيّ؛ ممّا يؤكّـد عندنا أنّ التوفيق بين هذه الآيات يحتاج إلى منهج خاصّ في قـراءة النصوص الدينيّة، سـواءً في نصّ الديانة الواحدة، أو بـين نصوص الأديان التوحيديّة رغم تعدّدها وتنوّعها.

ويمكن لنا، لو أردنا تتبّع تضاعيف تأويلات الملّا صدرا، أن نتوفّر على إرهاصات منهج تأويلـيّ يستند إلى مرجعيّـة ظاهر النصّ، ويمازج بينـه وبين التأوّل العقلـيّ الفلسفيّ. وهو منهج، وإن لم يكن محلّ اشتغالنا هنا، إلّا أنّ علينا الإشارة إلى كونه هو مفتاح شرح الملّا صدرا لكيفيّة كون المعاد جسمانيًا، الأمر الذي – بحسب الملّا صدرا – لم يستطع ابن سينا، فضلًا عن غيره، الوصولَ إليه.

الأمـر الثاني: في الإمـكان العقليّ لتحقّق المعاد الجسمانيّ وفق مـا نستظهره من الآيات القرآنيّـة، برغـم معارضتها بإشكالات من مثل شُبهة الآكل والمأكـول، وهي شبهة كلاميّة، وإشكاليّـة إعادة المعدوم. ذلـك أنّ مقتضى هذه الإشكالات والشُبهـات، أنّ إعادة الجسد – بعد فنائه – يوم القيامة أمرٌ مستحيل. إذ إمّا أن تكون الإعادة لجسد مَعَاديّ مشابه للجسد الدنيـويّ، وهذا يعنـي اختلاف الهويّة المُعَادة، وإمّا أن يُعاد هـو عينه بعد انعدامه، وهو أمرٌ مستحيـل عقـلا. وهنا، يكون النقاش حول أنّ الموت هل هو انعـدام أم ليس انعدامًا؟ وهل

(٥) سورة مريم، الآية ٩٥.

للانعدام أكثر من معنًى لا يستلزمُ في بعضها الاستحالةَ العقليّة التي أوردها أهل الفلسفة؟ وكلّ هذا النقاش إنّما يجري على قاعدة أنّ الآيات تحدّثت عن المعاد الجسمانيّ بوضوح، ممّا يجعلنا أمام حقيقة كون النقاش، هنا، هو دينيّ بامتياز، تأتي فيه الفلسفة لتمارس دور إثارة السؤال ومناخات الجدل الفكريّ، دون أن تمتدّ صلاحيّتها، بهذا الشأن، إلى البرهنة والتأسيس الأوّلي للموضوع.

وهذا ما يدفعنا للقول إنّ الفلسفة التقليديّة تحتاج في مواءمتها الوظيفيّة مع الدين إلى أن تأخذ طابع الفهم والمعالجة، بحيث لا تقتصر في مباحثها على قواعديّة أصول الوجود والموجود.

بناءً على ما وصلنا إليه، فإنّ تساؤلًا أكيدًا لا بدّ أن يفرض نفسه في مثل هذا التمازج بين المسائل الدينيّة والمعالجات الفلسفيّة المتداخلة ضمن موضوع واحد، من مثل مصير الإنسان بعد الموت. مفاد التساؤل أنّ الأصل الحاكم في هذه الموضوعات، هل هو المسألة الدينيّة أم منهج القراءة الفلسفيّة؟

ذلك أنّه – وبحسب الإجابة عن هذا السؤال – يمكن لنا الحكم على طبيعة العلم المبحوث. إذ لو غلبنا منهج القراءة الفلسفيّة على المسألة الدينيّة لكان العلم الذي نبحثه هو فلسفة الدين، أي جعل المسائل الدينيّة موضوعات خاضعة للتشريح والنقد والمعالجة بحسب مقتضى المنهج. ولهذا النوع من العلوم خصائصه ومرتكزاته وفوائده.

أمّا لو اعتبرنا أنّ الأصل هو المسألة أو الموضوع الدينيّ، فإنّنا بمقتضى ذلك نتعامل مع الفلسفة بما هي خادم للموضوع الدينيّ. وهو ما يسمّى بالحكمة الدينيّة أو الفلسفة الإسلاميّة، وغيرها من فلسفات تستند إلى هذا الدين أو ذاك. وفي ظنّي أنّ موضوع المعاد لا يقبل التوافق مع الفلسفة إلّا بهذا المعنى الأخير. لذا، فإنّا نحتاج دومًا إلى تطوير مناهج بحثنا الفلسفيّ، كما نحتاج إلى تطوير قيم فهمنا الدينيّ.

## موقع المبدإ والمعاد في العلوم الإسلاميّة

من الأمور التي نالت عناية الباحثين القدماء من المسلمين وغيرهم، أهمّيّة وموقع العلم الذي يخوضون فيه. وهم لمّا ربطوا، في كثير من الأحيان، بين أهمّيّة العلم، وبين القيمة المعنويّة للموضوع المحوريّ والمركزيّ الذي يعالجه، اعتبروا، بناءً عليه، أنّ أشرف العلوم هي العلوم الدينيّة، وأنّ أقدس العلوم الدينيّة هو موضوع المبدإ والمعاد لارتباطه بساحة الذات الإلهيّة،

في فعلها وأحكامها وملاقاة البشر لها.

بل ذهبوا للقول إنّ أهمّيّة هذه العلوم تُكتسب، أيضًا، من كون معرفتها، ونيلها، والتحقّق بها، فيه حياةٌ للنفوس، وراحة للأرواح. وهو الأمر الذي يكشف عن أنّ الاهتمام العلميّ الذي كان يحوطه علماء المسلمين بعناية استثنائيّة، إنّما ينصبّ على تلك المعارف المغيَّاة بأهداف إنسانيّة رغم تألّهها، ذلك أنّها تتمحور حول الإنسان بما هو مستخلَفٌ مكرَّم من الله سبحانه.

ومن هنا، ذهبوا للقول إنّ قيمة كلّ إنسان إنّما تستند إلى نوع ومستوى ما يعرف، وأنّ الإنسان كلّما تقدّم أكثر في المعارف، نوعًا ومستوًى، كلّما استأهل الولوج في معارف قدسيّة لا يستحقّها استحقاقًا وجوديًّا حقيقيًّا إلّا أهلها. وفي نفس الوقت، فإنّ هناك من المعارف ما هو محجوب عن طالبيه من الذين قد يُخْطَرون به، إلّا أنّه لا يسعهم الانغماس فيه، إذ الفارق بين الاثنين، هو كالفارق بين من سمع عن جمال وبهاء الجنّة من بعيد، فقاسها على ما بين يديه حتى فوّت لذّة جمالها، وبين من عاين الجنّة لتكون حياته بين ما لذّ فيها، وطابت له الأنفس والأعين والقلوب.

وهكذا، فإنّ لمعارف المعاد بُعدًا علميًّا معرفيًّا حيًّا لا يُدرك إلّا بلذّة عيش حياة أخرويّة تتّصل فيها مقامات الدنيا بمقامات الآخرة والمصير، جاعلة من العارفين أصحاب تحوّلات روحيّة، تتوتّر دومًا مع تصاعد الوجود والمعرفة والكينونة، بحيث لا تنفصل هويّة العارف عن وجوده المتّصل المرتقي، ولا وجوده عن عرفانه المفطور على كدح ملاقاة وجه الله. الأمر الذي يحتاج إلى نحو خاصّ من الرتبة المعرفيّة والوجوديّة يشير إليها صدرا بالقول:

> واعلم أنّ معرفة حقيقة سرّ المعاد محجوب عن إبليس وذريّته وأتباعه من الإنس المُنكرين لما غاب عن مسّ الحواسّ ورؤية الأبصار وأهل التقليد... لأنّ هذا العلم هو لبّ الألباب، وعرفانه مختصٌّ بأهل القرآن، وهو علم أولياء الله خاصّة دون سواهم... فإنّ الأخبار عن حقيقتها يدقّ عن البيان، ويبعد عن التصوّر بالأفكار والتخيّل بالأفهام، إلّا بنفس زكيّة، وأرواح طاهرة، وقلوب واعية، وآذان سامعة. بعد أن يتذكّروا علم النفس ومعرفة الروح وماهيّتها ومقاماتها وتصاريف أحوالها ومواطنها ومطاويها ومظاهرها ومكوّنها وبروزها. إذ كان معرفة أمر المعاد وحقيقة أمر الآخرة بعد معرفة النفس والروح(٦).

(٦) صدر الدين الشيرازيّ، مفاتيح الغيب، مع تعليقات للمولى عليّ النوريّ، قدّم له محمّد خواجوي (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، ٢٠٠٣)، الصفحتان ٧٠٩ و٧١٠.

يستحـقّ هذا النصّ التوقّفَ الخاصَّ عنده لاعتبارات؛ منها أنّ صدرا هو الحلقة الأخيرة للإبداع الفلسفيّ بمعناه الحكميّ؛ وأنّ الحكمة المتعالية هي الصيغة المطوّرة لعرفان ابن عربيّ وممازجتـه بين علـم الكلام والفلسفـة؛ وأنّ مستندَ الحكمـة الصدرائيّة هو النصُّ القرآنيّ، بخاصّـةً في هذا الكتاب الذي جاء في أواخر حياته الشريفة، والذي أسماه «**مفاتيح الغيب**»، والـذي نعتقد أنّه يدخل ضمن سلسلـةٍ من القراءات الإيمانيّة والعقائديّـة المبنيّة على مواءمة الحكمة الفلسفيّة العارفة، وتأويل مضامين ومقاصد النصّ المعصوم.

ومن الاستفادات التي يمكن التنبّه لدلالتها، أمورٌ منها:

١. إنّ المعرفـة، كالوجود، فيها ما هو طاهرٌ مقدّس، وفيها ما هو نجسٌ رجس. أو بمعنى آخـر، فيهـا ما هو خيرٌ – أي معرفـة خيِّرة – وفيها معرفةٌ لا تنضـح إلّا بالشرّ. والخير والشرّ هنـا، وإن كان طابع هذه المعرفة أو تلك، إلّا أنّه، أيضًـا، من آثارها ومستلزماتها. لذا، فهي لا تصيـب إلّا من يجانسها من حيث المواصفات، ولا نقصـد، هنا، بإصابتها من يجانسها مجـرّد العلم بهـا، إذ العلم، بمعناه المفاهيميّ، أمـرٌ حياديّ، يمكن لكلّ طالـب له أن يدركه، وفـارق بـين الإدراك والمعرفة الحيّة التي تؤاخـي الروح. لذا، فإصابة المعرفـة، بمعنى تجلّيها كهويّـة، من ذاتيّات المتلبّسين بهـا. لذا، فإنّ النص استثنى أهـل الأبلسة والرجس المعنويّ، وأهـلَ الاستكبار عن الخضوع للحقيقة، لأنّها حقيقة غير مُغلّفة برغبات وأهواء المقتصرين، في دائرة معارفهم، على ما يتّصل بالمباشرة من الحسّ والمحسوسات دون أن ينفذوا منها إلى عمق ما تستكنّه.

استثنى النصّ هؤلاء عن إمكان معرفة المعاد من حيث كيفيّته. لأنّ الكيفيّة هنا، تحتاج إلى روح مبسوطـة تعرف موقعها من الجسد، وموقع الجسد منها في عالم الحقيقة التي لا تُعرف إلّا بأن تُعايَنَ ببصائر الإيمان. ذلك أنّ للإيمان بصيرة بصرٍ خاصٍّ يتعشّق بناءات هياكل المعرفة حتّى تكاد تصبح لها جسدًا، أو، إن توخّينا الدقة في التعبير قلنا، يصبح لها بدنًا.

٢. إنّ علم المعاد، ومعرفـة كيفيّته، يرتبط بأهل الألباب، الألباب المفتوحة على الشهود مـن جهة، وعلى نصوص الكلام الإلهيّ من جهة أخرى. ذلك أنّ الكلام الإلهيّ، عند أهل الشهود، عالمٌ من الوجود الذي يستغرقون به، وإن بمداخل مفاتيح الكلام، نحو الحقائق التي تشـكل سرَّ مخزن خلافة الولايـة الأسمائيّة؛ والولاية الأسمائيّة هـي بحر النور المنبسط على الوجـود المُبرزِ بأمواجه حيثيّةَ هذا الموجود أو ذاك، فيكون موج الموجود عين بحره. وبحر نور الوجود هو سرّ كلّ تمثّل، وحيثيّة، وكيفيّة، تبرز في الدنيا، أو الآخرة، عند الحياة هنا، أو

الموت هنا، وعند الحياة هناك، وكيفية بروز الروح فيها والجسد والنفس والحضور.

٣. إنّ مـن المعارف ما يحمل طابـع التمرّد على القوالب المفاهيميّة التي، وإن لامستها، إلّا أنّها لا تستطيع الإحاطة بها، أو تكييفها حسب خصائصها. وقد يصحّ أن نطلق على مثل هـذه المعارف اسمَ المعرفة التجاوزيّة. ذلك أنّها، وإن أذنَت للحدّ والرسم المنطقيّين أنْ يُدليا بشأنهـا التعاريفَ، كما وأنّها، وإن سمحت للمتقابلات من الشروح والأضداد أن تشير إلى حـدود الذات والموضـوع، والسلب والإيجاب المفضيان للتعبير عـن الهوية، إلّا أنها تعود لتمارس عليها بعضًا مـن الاحتجاب السافر، الذي يُخفي الـذات في سرٍّ يمتلك كلّ وجودٍ لحـراك، أو فاعليّة، معرفيّة-إدراكيـة، بحيث لا تستبين الأشياء إلّا به، وهو خاف عنها. ولا نجانـبُ الصواب إذا قلنـا إنّ معارف المبدإ والمعاد هي، في حقيقتها، من هذه المعارف. فكلّ حـدّ، وإن كان ضروريًـا، إلّا أنّـه مانعٌ لاقتناص معرفـة المبدإ والمعاد. ذلـك أنّ جمعيّة هذه المعرفة من الإطلاق والاتّساع بحيث لا تَمْثُل إلّا في عرش القلوب الواعية، والنفوس الزاكية، والأرواح الطاهـرة، والقـوى المعنويّة، التي، وإن غابت عن الوجـودات الصوريّة، إلّا أنّها تبقى، عند حقيقتها الناصتة، بمحضرِ الشهود لتلك المعارف-التجلّيات.

من هنا، فإنّ صراط معرفة المعاد، إنّما يكون بسيرٍ روحيّ، معرفيّ، في هذه النفس الممثّلة للقلب والروح والجسد، يجتازُ برحلته آفاقَ مقامات نفس الوجود، وما ينتابها من أحوال، وما تستوطنه من نشآت، وما تتكامل فيه بجدلِ الظاهر والطاويّ، والبارز والمكنون، بحيث تَؤول، وتعود، نفسُ الوجود هذه إلى معاد مُبدئها الذي عنه صدرت، ومنه كانت، وهو سرُّ فطرتها في تكاملها الثاني.

وهنـا، يدخل الزمن، بما هو حركـة الطبيعة، في آناته وتدرّجاته، كركيـزة لكيفيّة المعاد ومعرفته، فيلبس الزمن بهذا السياق ثوب قداسة الروح ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ﴾[7].

وبمحضـر الحديث حـول أهمّيّة الجدل الإيجـاديّ الارتقائيّ بين الـذات، بما هي روح وجسـد، ومعـاد مبدئها، بين الزمن وأبديّة الحقيقة السرمديّة، فـإنّ هذا يسمح لنا أن نتناول موضـوع المعاد بما هو أمرٌ يحايث عالم الطبيعة ويحوطه، وذلـك بلغة وأمثالٍ وصورٍ وعِظة تشـوِّقُ النفس، وأصحـاب النفوس الطيبة، إلى ملاقاة الله، والتـزوّدِ ليوم المعاد. وبمثل هذه ضجّت الآيات والروايات في ذكر المعاد حقيقةً، ومشاهدًا، وشؤونًا مصيريّة.

(٧) سورة الغاشية، الآية ٢٥.

هذا، ومن وجه آخر، فإنّ الحديث حول حقيقة المعاد يفتح لخاصّة أهل الذكر سبيلًا أوّله التسليم الإيمانيّ العارف بالغيب، بحيث تلتهب الروح شوقًا إلى منشئها، فتدفعُ القلبَ، والنفسَ، وسجايا طابع البدن، نحو الارتياض لخلقِ بيئة إنسانِ الروح، عبر تزكية مستديمة لنفوسٍ تواكبُ النشآت، ولبثِّ الروح القرآنيّة في معارف الأفكار الصافية، وإحداث انقلابٍ في أذنِ الإنصات، بعد أن يُلقي العارفُ عنهُ مسامعَ الدنيا ليشهدَ حقائق الكلام الإلهيّ، ويتزيّنَ بخُلُقِ خلعِ التعلّقات عن الأغيار، وخُلُقِ التوجّه شطر كعبة الحقّ؛ فيخوض العقل علومَ ترييض الفطرةِ لاستكمالها بالمجاهدات الذوقيّة، وتعيش النفس حياةَ معرفةٍ محفوفةٍ بنعيم العلوم الحقيقيّة، الباحثة عن سرِّ الحقيقة، والمتأدّبة باعتدال التوازن بين العقلِ والشرعِ والقوى المُودعة، ليتوفّر على همّةٍ لا تكدح، ولا تطلب إلّا مبدأها، ولا تعرف التراخي، أو التواني، عن نيل مقصدها، فتقوم لله بتكرار المجاهدت، وباستذكارِ وذكرِ آناء الليل وأطراف النهار، فيتحوّل العارف وجودًا مهمومًا بهمٍّ واحدٍ هو الأحدُ، وغايةُ العَودِ الدائم إلى ما منه كان.

وإذا كانت هذه هي جنّة رضوان أهل المعرفة، فإنّ جهنّم وعمى الآخرة هو بالحرمان العظيم من عيش الآخرة، بحيث يختم الله على القلب بالنقيصة، إلى أن يطبعه بطابع الخذلان المساوي للعدم؛ ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[8]؛ ﴿بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا﴾[9]؛ ليصير إلى ما لا يُتصوّر، وهو الانقطاع عن الخير ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[10].

هذه المآلات المصيريّة من حياة ووجود الناس، وإن وَضَعت أمامنا المشاهد الأخيرة، إلّا أنّها بقيت تربطها بالمعرفة، كما وتربطها بالإرادة. وهما ينشآن مع المرء من دنياه ليكونا بذور وجوده المصيريّ. فإذا كان من عبث الحياة-هنا سوءُ المصير. فإنّه لا مصير هناك من دون معنًى للحياة-هنا، تدخل فيه المعرفة والإرادة كمصدر إلهيّ في الإنسان المختار بين السبل المفضية إلى النور أو الظلمة، الخير والحقّ، أو الشرّ والزيغ. وبهما، وبمعرفة السُبُل، ينكشف الواقع على الحقّ، وتشرق الحقيقة على صفحة الوجود والقلوب، لتُثمر طبيعةَ تُوازن بين الدنيا ووصال الآخرة. وهو ما يؤسّس في المعرفةِ اليقينَ، وفي الإرادةِ الثباتَ وقدمَ صدق عند المليك المقتدر. وبدون هذه الدنيا، المبنيّة والمفتوحة على خيارات المعرفة

(٨) سورة البقرة، الآية ٧.

(٩) سورة النساء، الآية ١٥٥.

(١٠) سورة المطففين، الآية ١٥.

والإرادة، لا تكامل ولا ارتقاء؛ إذ ما بعد الدنيا إلّا سقوط السُبُل، وسقوط السُبُل يعني نهاية عهد الاختيار، إذ إنّ

ثـمّ إنّ النفس إذا فارقت الجسد، فقـدت صفة الاختيـار، والتقوّي على طـرفَي الفعل والترك. وحينئـذ يرتفع موضوع التكليف. قال سبحانه: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾[١١]؛ إذ بعدها يدخل المـرء «حَتْمَهُ» في السعادة أو الشقاء؛ إذ عند أوّل مطلـع الموت، يتلقّى الإنسان بُشرى الهناء، أو وعيـد الشقاء. يقول سبحانه: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾[١٢]؛ ويقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾[١٣].

وقولـه، ﴿كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ مُشْعِرٌ بكـون البِشارة بعد الدنيا، وهي الآخـرة. ومن المعلوم أنّ البِشارة بالشيء قبل حلوله. فالبُشرى بالجنّة قبل دخولها. وهي إنّما تكون بأمر قطعيّ الوقوع، فلا تتحقّـق في الدنيا حتّى الموت لبقاءِ الاختيارِ، وإمكانِ انتقـال الإنسان من إحدى سبيلَي السعادة والشقاوة إلى الأخرى.

ومـن هنا، أما ترى أنّه سبحانـه في قوله، ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾[١٤]، حيث أثبتت في حقّ المؤمنين أنّهم مأمونون مـن الخوف والحزن، وأنّ لهم البُشرى في الحياة الدنيا، أثبتَ، قبل ذلك، الولاية في حقّهم، وهي أن يكـون سبحانه هو الذي يلي أمورهم من غير دخالة اختيارهم وإنّيّة أنفسهم في التدبير. وعند ذلك، تصحّ البِشارة لعدم إمكان الشقاء في حقّهم ما تولّى أمرهم الحقّ سبحانه[١٥].

فـالإرادة التي تُفضي إلى التكامل، والتي لا بدّ منهـا لأيّ كمال إنسانيّ، إنّما هي الإرادة التـي تنطبع مع الدنيا، محلّ الخيار، وتتحرّك بين السُبُل. وهذه الإرادة لا تنقطع فاعليّةُ تبدّلِها إلّا بحالين.

الحـال الأول: مـع المـوت وانتقال النفـس إلى العالم الآخـر، بحيث تتكيّـف معه ومع مقتضياته، فتنقطـع النفس عن اختيارها، ولا تملك بَعدَها إلّا الانفعال بما يَرِدُ عليها، والحياة التـي تستحوذها مـن واردات المُلك الإلهيّ الذي يضع الأمور بمقاديرها الأخيرة في عالم هو الآخرة.

(١١) سورة الأنعام، الآية ١٥٨.
(١٢) سورة الأنعام، الآية ٩٣.
(١٣) سورة فصلت، الآية ٣٠.
(١٤) سورة يونس، الآيات ٦٢ إلى ٦٤.
(١٥) انظر، الطباطبائيّ، الرسائل التوحيديّة (بيروت: مؤسّسة النعمان، ١٩٩٩)، الصفحتان ٢١١ و٢١٢.

الحال الثاني: مع اكتمال اختيار النفس بالتقوى، بحيث يتولّاها الله بإيمانها، بلطف العناية والرعاية، حتّى تكون النفسُ، بإرادة صيرورة التقوى، «إرادةَ ولاء». وهي هنا تصل لحسم كلّ خيارٍ بالطاعة التي تتجلّى فيها إرادة الحقّ، بحيث لا تملك إرادةُ المطيع إلّا اتّباع إرادة المطاع سبحانه، بل الفناء فيها. وهذه الصيرورة، والتحوّل التقوائيّ، يخوّلان المرء، في دنياه، أن يستودع كلّ ذاته وذاتيّاته عند ربّه، إله وربّ الآخرة والأولى سبحانه.

وهذه الأحوال، من مسار الإرادة والمعرفة، تضعنا أمام حقائق إنسانيّة أجراها الله سبحانه في خلقه وموجوداته. وهي حقائق تقوم على الوجود في مراقي مراتبه وتواصل درجات تكامله وارتقائه؛ إذ إنّ حقيقة الوجود الواحدة تتنوّع من حيث، وبِحَسَب، شدّة قربها لمصدرها أو بعدها عنه، في الوقت الذي لا يعني الوجود إلّا فيض مصدر كلّ موجوديّة؛ إذ لا موجوديّة لموجود خارجَ عين ربطه بمصدره، إن من حيث الصدور نفسه، أو من حيث الاستمرار، أو من حيث المآل. وهو ما يعني أنّ الموجودَ، مصدرًا ومسارًا ومآلًا، إن هو إلّا واحدٌ، لا شأنيّة له، ولا خبر، إلّا برابطيّته بالأحد الذي منه وعنه كان.

والربط هو الحُكم على حقيقة الوجود؛ الذي يعني أنّ أصل الموجوديّة هي عين الربط بمصدر الوجود. إلّا أنّ ذلك لا ينفي وجود أحكام وشؤونات تلحق هذا الموجود بحركته الذاتيّة، وتبدّلات أمثاله، أو تصاوير أعيانه الثابتة – حسب تعريف أهل العرفان – حتّى إذا ما كان الموجود الذي نتحدّث عنه هو الإنسان، حضرت معاني وشؤون وقيم أحكام الوجود الإلهيّ بأعلى مستوياتٍ قربها من مصدرها الحقّ الذي أولاه المولى – حسب القرآن الكريم – اسم المُستخْلَف، ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[16]، وأودع فيه سرّ علم الأسماء، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[17]، ممّا أعلمنا أنّ هذا الموجود قد أولاه الله الأمور التالية:

أولًا: كرامة الوجاهة والمعروفيّة بين الخلائق، إذ أخبر المولى بنفسه الخلائقَ عن هذا الموجود الأكثر ارتقاءً وتكاملًا.

ثانيًا: السرّ الذي لم يُخطره لأيّ من ملائكته المقرّبين، وهو سرّ الأسماء، ووهبه إيّاه على سبيل العلم، ممّا جعل لعلم السرّ ومعرفته تجانسًا خاصًا مع سرّ الوجود المتمثّل بالأسماء وحقائقها، وهو معنى وحدة العلم والمعلوم، ممّا يجعل للعلم والمعرفة أثرًا وجوديًّا ينضح بالحقّ.

(١٦) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(١٧) سورة البقرة، الآية ٣١.

ثالثًا: أعطى الوجود بحقائقه لبوس التكيُّف مع تداول عيش الناس، أو الإنسان، وذلك عبر جعل الحقيقة اسمًا يُعبَّر عنه بالبيان؛ ومن البيان ما هو الملفوظ المشير لاسم الاسم، وهو العلامة. ومنه ما هو المُظهِر للمَظْهر، وهو الآية، حتّى ليكاد اللفظ المُظهر للحقيقة يكون مُنشئًا لها. وهو ما عبّر عنه العرفاء بالقول إنّ الله يفتتح الوجود بـ«كُن»، وأنّ أولياء الله يبعثون إرادتهم بالوجود بـ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾.

رابعًا: سرّ المعرفة المودعة عند الموجود الأعظم الذي منه كان جريان حُكم الله على جميع الخلائق بالخضوع والسجود أمام إرادة المعرفة الإلهيّة المودعة في الإنسان.

خامسًا: لمّا كان الإنسان في تكامله الأعلى طاويًا لكلّ كمال، أولاهُ الله جسد الطين الذي خمّره بيدَي قدرته سبحانه، ونفخ فيه روح السرّ (الروح) التي تواكب الجسد في انتمائه البشريّ إلى عالم الطبيعة ومنها إلى البرزخ، ومنه إلى عالم الحضور، حتّى إذا ما وصل المرء إلى مقام «عند الله»، فيما يُسمّى من مصير جنّة وجهنّم، كان المقام بكامل المسير من عوالم الطبيعة ومعادها الجسمانيّ، وعوالم البرزخ ومعادها الأنفسيّ، المعبّر عنه بالحسرات، وعوالم الروح المعبَّر عنه بالقرب أو الاحتجاب.

وإذا ما كان مقتضى الاستخلاف يُحتّم تمثيل كامل ما استُخلف عليه الإنسان من عالم دنيا الأرض، وبرزخ ما بينها وبين عالم الحشر والحضور، فإنّ «مُقام» الإنسان عند باريه يقضي بمجيئه كما هو، بكلّ مراحله البدنيّة والنفسيّة والروحيّة، إذ بها، وبما ينتمي إليها من أحكام المعرفة والإرادة، تُحَدَّدُ الذات في معناها العامّ، وهويّتها الخاصّة. ومن المعلوم أنّ المعرفةَ، بما هي عنوانُ بيانِ الإيمان أو الكفر، والإرادةَ، بما هي عنوانُ إظهارِ الالتزام أو العصيان، إنّما هما وليدا سياق موجوديّة الموجود. ولمّا كان المعاد هو الكمال الأخير لموجوديّة الإنسان، فإنّ هذا يعني أنّ معرفته وإرادته، بما هما الكتاب المفتوح بين يدي ربّه للحساب، لا بدّ أن يحضرا بكامل وجوده، في مراتبه وعوالمه الثلاثة (المادّة، النفس، والروح).

وهذه النتيجة هي برسم الموقف من بعض الذين اشتغلوا في المعارف الدينيّة مُقصين موقع أهمّيّة الجسد وعالم الطبيعة، وذلك تحت تأثير الفهم، أو التأويل المتافيزيقيّ، للحقائق والموضوعات الدينيّة. وجدير بالذكر، هنا، أنّ هذه المناهج المتافيزيقيّة يعود إليها حرمان المعرفة الدينيّة من مواءمة عالم البدن، بدن الإنسان، وعالم روحه، وهو ما نطمح إلى أن نشتغل فيه تحت اسم **إلهيّات المعرفة**، التي يمكن لنا، من خلالها، فهم الشريعة بوصالها المتّصل بعالم المعنويّة والروح في الإسلام. وبدون منهجٍ يقوم على تأويلٍ من الفهم الفلسفيّ، المرتكز

على الموضوع النصوصيّ، لن يكون بالإمكان مطلقًا فهم ومعرفة الحقائق الدينيّة، وهي في مستواها الإسلاميّ ليست مجرّد معارف روحيّة يمكن استبدالها بأيّ محاولة روحانيّة بعيدة عن الله؛ إذ إنّ معارف الإسلام أضاءت الروح في السلوك الإنسانيّ، وقدّمت لهذا السلوك غايات ومنطلقات أسمتها النيّة، ومساردَ عيش أسمتها **التعقّل والتفكّر والتذكّر** بما فيها العبادة الفرديّة، وعبادة خدمة عباد الله، كما وقدّمت أهدافًا من إقامة ذكر الله، صلاةً وولاءً، شكّلت بمجموعها، ومضمونها، النور الذي منه تنبثق المعنويّة والروحانيّة الإسلاميّة. حتّى إنّ الأرض تكاد تكون المحشر ومقام الجنّة أو ما يناقضها. بل كأنّ الهدف هو جعل الأرض ساعة المصير، ممّا يجعل للمعاد معنًى أرضيًّا خاصًّا لا بدّ أن تخضع الحكمة، كما العرفان، وبطواعية، لدلالة النصّ الإلهيّ لفهم فرادة ما نكون عليه من روحانيّة أو جسمانيّة معرفة المعاد وكيفيّته.

ولنتّصل مع هذه القراءة، فإنّ ما يعوزنا أمران:

الأوّل: دراسة الكيفيّة التي قدّم فيها القرآن الكريم حقيقة المعاد، وكيف فتح الألباب إليها.

الثاني: دراسة القراءة المنظوميّة التي قدّمتها الحكمة المتعالية لمعرفة مراحل عالم العودِ ومظاهره، عبر فهمه برمزيّة غير مجازيّة. رمزيّة يمكن القول، في حقّها، إنّها كلامٌ من عاين فبيّن عن قرب، حتّى إذا ما سمع قوله أهل البُعد ظنّوه مجازًا ورمزًا. إنّ اهتمامنا بالحكمة المتعالية، في تبيان هذا الأمر، لأنّ صاحبها كان أوثق من اعتبر أنّه قد حلّ لغز المعاد، بالطريقة المنسجمة مع النصّ القرآنيّ. هذا علمًا أنّه يقرّ، في كتابه «**أسرار الآيات**»: «كما أنّ مدركات العقل أسرار على الحواسّ، فكذلك مدركات القيامة أسرار على العقل النظريّ. فلا يُتصوّر أن يحيط بها أحدٌ ما دام في الدنيا ولم يتخلّص عقله عن أسر الوهم وقيد الخيال»[١٨]. ممّا يدخلنا إلى نحوٍ من العلم والمعرفة يتعاطى المبحثَ الدينيّ بطريقٍ فلسفيٍّ خاصّ، ينظر لقيمة العقل بما يتجاوز المتعارف عليه عند أهل الفلسفة. وهو، هنا، مدخل العرفان الفلسفيّ، ويرمز الملّا صدرا إلى مثل هذه المعرفة بصورة تقارب بين المعرفة البشريّة والحقيقة الوجوديّة، أو بمعنى آخر، بين بُعد إبستمولوجيّ وآخر أنطولوجيّ؛ إذ يصوّر الإنسان بالعالم الصغير المُشابه للعالم الكبير، ويقدّم السموات والأرض، في حُجُبِها النورانيّة، كمعبر لقواطع المعرفة

(١٨) صدر الدين الشيرازيّ، أسرار الآيات، تحقيق السيّد محمّد موسويّ (طهران: انتشارات حكمت، ١٤٢٧ هـ. ق)، الصفحة ١٦٧.

عنــد الإنسان. ثمّ يقرّر صدرا أنّ تجاوز حُجُب السموات والأرض وحده الكفيل بالانتقال إلى عالم آخر، هو عالم القيامة. ومن باب التناظر، فإنّ تجاوز حُجُب الأوهام والخيال المتّصلَين بعالم البدن والطبيعة هو الكفيل بإدراك معارف الآخرة وما بعد الموت والقيامة.

يقول الملّا صدرا:

واعلــم أنّ القيامة من داخل حُجُب السموات والأرض. ومنزلتها من هذه الحُجُب كمنزلـة الجنين من الرحم لأمّه، ولذلك لا يقــوم القيامة إلّا ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[19]... ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا * وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا * وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾[20]... فما دام السالك خارج حُجُب السماوات والأرض، فلا تقــوم له قيامــة، لأنّ القيامة داخل هــذه الحُجُب عنــد الله، وعنده علم الساعة[21].

إنّ بُطــونَ المعنــى في أمثالٍ تُبرز مثل هــذا البطون تطفح بها نصوص الحكمة العرفانيّة المتعالية، من الحديث حول تشبيه الحقائق في حُجُب السماوات والأرض، إلى تناول النفس في داخــل رحم الأبدان كمَثل الطير داخــل بيضه، ثمّ تجاوز المسار الطبيعيّ للمثال وإعطاؤه تفســيرًا مغايــرًا لصورته، كأنّنــا أمام صورة مرآتيّــة تعكس الأبعاد والأشكال في عين أنّها تعاكسها، بحيث ترى يمين المنعكِس في الصورة في قبال يسار الأصل العاكِس. وهنا، تصبح النفس (الطير) المودعة في البدن (البيضة) هي المغذّية الفاعلة في البدن. فبحسب صدرا،

إنّ كلّ قــوّة مــن قوى العقل العمليّ للإنســان، يسري من نفسه إلى البدن، فــإنّ النفس بمنزلة طير سمــاويّ لــه أجنحة ورياش، فالجناحان قوّتــاه العلميّة والعمليّــة، ورياشه هي القــوى، والبدن الجسمــانيّ بمنزلة البيضة التي يخرج منها الطير، فإذا حان وقــت الطير يطير بجناحيه إلى السماء، ويحمل معه كلّ ريشة من رياشه، فهذا هو مثال النفس، والغرض من بعض القوى الإشارة إلى أنّ لكلّ قوّة كمالًا ولذّةً وألمًا يناسبها[22].

فــإذا كان في المثل رمزيّة، فــإنّ السؤال [يصير] هل هي رمزيّة لغويّة، أم إنّها نظر ومعرفة لأمر إذا نُقل حسب المشاهدة يظهر للرائي نحو مرآة صورته اللغويّة أنّه رمز؟ وإذا كان الأمر كذلــك، فهل في علاقة النفس بالبدن رمزيّة تعني أصالة الجســد، أو عالم الطبيعة، بحضور

(١٩) سورة الزلزلة، الآيتان ١ و ٢.

(٢٠) سورة النبأ، الآيات ١٨ إلى ٢٠.

(٢١) أسرار الآيات، مصدر سابق، الصفحة ٩٦.

(٢٢) صدر الدين الشيرازيّ، المظاهر الإلهيّة، مصدر سابق.

النفس وقواها، أم أنّ الأمر إن هو إلّا تقريب لمن لا يعي إلّا بالأمثلة الحسّيّة. وإلّا، فإنّ الأمر، في حقيقته، سيضعنا أمام اعتبار البدن مجرّد محمولٍ إذا ما أثقلَ على حامله رماهُ في الغياهب، وحلّق متّجهًا نحو الحقائق العظيمة المرتبطة بعالم خاصٍّ، مفصول عن هذا العالم تمامًا. وهذا ما سيضعنا أمام تساؤل عن مدى إمكانيّة فهمنا لمعنى الهويّة في وجودنا الدنيويّ، بما هو قابلٌ لأن يتحوّل إلى مجرّد رمز يعكس حقيقة ما يعاكسه من عالم محض روحانيّ لا تطاله الحواسّ ولا العقل. وهذا ما أكمل سوقه، صدر المتألّهين، في بقيّة تقديمه لمراتب ومنازل وأحوال المَعاديّة، بحيث نكون مع معاد ومبدإ محض إلهيّ، لا حضور فيه للخصوصيّة الإنسانيّة سواءً في معنى الصراط، أو نشر الصحائف والموازين، وغير ذلك، ممّا يجعل من الموقف معادَ مبدإ، الله فيه هو الأوّل والآخر. وتختفي صورة معاد الإنسان الذي بدأ على فطرة الإيمان، وتكوّن من ضعف الجسد، ومركّب العلاقة الجدليّة لتكامل نفسه بين الروح والجسد، بحيث إذا ما جاء أجله المحتوم على كلّ فرد من الناس، عبّر المولى عن الجسد بالنفس ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[٢٣]، إذ لا صرافة في معنى نفس الإنسان، بل هو الخاضع على الدوام، في هويّته، لمركّب ثنائيّ الروح-البدن، ترادفه كلمة النفس، وتشير إليه.

فالصراط - بحسب القراءة الأولى، الفلسفيّة العرفانيّة - يعني طريق التوحيد، ودين التوحيد. أمّا الصراط - بحسب بعض استدراكات المنهج الفلسفيّ العرفانيّ - فهو الصورة الإنسانيّة، إذ تُقدّم الكتب الروائيّة، كما في ما رواه الصدوق، في كتاب **«معاني الأخبار»**، بإسناده عن الصادق عليه السلام، أنّه سئل عن الصراط فقال، «الصراط المستقيم أمير المؤمنين عليه السلام». وهذا ما يدفع هذه الكتابات، بالغالب، للعمل على إعطاء البُعد الإنسانيّ، في مستواه المَعاديّ، أو الأخرويّ، طابعًا إلهيًّا تكاد أن تغيب فيه الأبعاد البشريّة. ممّا يضع الوجدان الدينيّ أمام قدرة مثل هذه التفاسير والتأويل على القيام بمهمّة التعبير الصادق عن طبيعة الرؤية الإسلاميّة للموضوع.

لكن، ما ينبغي أن يكون واضحًا لدينا أنّ كلّ قراءة معرفيّة، كلاميّةً كانت، أو فلسفيّة، أو عرفانيّة، هي ليست بمنأى عن ضرورة النقد لمقولاتها. ولا يصحّ أن نجعل من الحكمة المتعالية، أو غيرها، خلفيّةً ومصدرًا وحيدًا لفهم الرؤية الدينيّة، بل الواجب أن نتعامل مع هذه القراءات والفلسفات والمناهج باعتبارها موضوعات قابلة للإفادة، وللإكمال، أو النفي أحيانًا.

(٢٣) سورة آل عمران، الآية ١٨٥.

ثمّ بـات من الضروريّ استعادة القـدرة على إدراك مستلزمات هـذه المقولات المعرفيّة وتأثيرها على عمليّة الفهم، أو الحراك السلوكيّ للمتبنّين لها. وهو ما يمكننا القول بحقّه إنّه، بدون مثل هذه القراءة الدلاليّة وتأثيراتها السلوكيّة والمعرفيّة، لا نفع لتحصيل وتتبّع المعارف المعاديّة.

بعـد هذا التفصيل الساعي إلى متاخمة موضوعة قراءة المعاد - حسب الفلسفة العرفانيّة - نعود لنستعرض، بشيءٍ من الإيجاز، آيات المعاد، ولنعمل على مقاربتها، ولو بنحو من المحاولة.

## الآيات المَعَادِيّة في القرآن الكريم، ومعالم الرؤية الدنيا للإنسان والحياة

لقـد سعى المتأوّلون للقـرآن الكريم، من قدماء ومُحدثين، أن يتعمّدوا الخلطَ بين طبيعة الآيات المُحكمـات، والأخـر المتشابهات، وخرجوا بذلك بمنهج حوّلوا مـن خلاله كلَّ ما جاء في النصوص القرآنيّـة، خاصّة منها المرتبطـة بالمغيّبات، إلى رموز مشابهـة للمثولوجيّات، ممّا يجدون معه إمكانيّةً لجعل الآية في خدمة التفسير الخاصّ.

وقـد شهد التاريخ الإسلاميّ أمثال هؤلاء مع الكراميّـة، وشخصيّات كالجاحظ وغيره. واليـوم، هناك تيّار، وإن جانب الموقف الأوّل الذي استعرضنـاه - الفلسفة العرفانيّة - ولم يقـع تحـت تأثير الفلسفة الهلّينيّـة الإسكندرانيّـة، والأفلاطونيّة المُحدثـة، إلّا أنّه استقى من روح تيّـارات الماضي الإسلاميّ في القراءات الكلاميّة التسويغيّة، والتي خلطت بين الآيات المُحكمـات والمتشابهات، واستندت إلى قعرٍ تأويلـيّ مناوئ للفلسفة التقليديّة، وهو يستند على سفسطائيّة لغويّة وألسنيّة يسمّيها، من حينٍ لآخر، باسم «الهرمنوطيقا».

وتقوم هذه التجربة، اليوم، على نهج معاصرٍ يستند إلى ظواهريّة معرفيّة، وسؤالٍ فلسفيّ مـن نوع السفسطـة، وتأويليّة تسعى نحـو إيصال المعاني إلى نهايـات للمعنى حتّى يحصل الانفصال بين ما هو تراثيّ وما هو غيبيّ من جهة، والعالم المعاصر في تضادّ مع الرؤية الدينيّة التقليديّـة مـن جهة أخرى. وهـذه تجربة سـادت في أوساط غربيّة عريضـة، وجاءت تحت تسميات متعدّدة، ويسعى بعض أهل القلم لاستجلابها وتطبيقها على النظرة الإسلاميّة.

إلّا أنّنـا، بعيدًا عن مساجلة المناخات هذه، التي تقف فيها المتافيزيقا كحائلٍ معرفيٍّ دون المبحـث الدينيّ، كما وتقف فيها الغوغاء التأويليّة كمحرّض على مجّانيّة روح المعنى الدينيّ، سنستطلـع مبحث المعاد ضمن سياق النصّ القرآنيّ على قاعـدة التدبّر في النصّ، لنلحظ أنّ

النصّ أثار حكمة التدبير الإلهيّ في خلق العالم والإنسان، وأنّ هذه الحكمة لا يمكن اقتناصها خارج المعارف المَعَاديّة. ثمّ إنّ العدالة في الحياة الإنسانيّة هي فرع العدالة الإلهيّة في الوجود، فبدون معرفة أصالة العدالة الوجوديّة - «بالعدل قامت السموات والأرض» - لا يمكن فهم علّة موقع العدالة، أو العدل في أصول القيم والأحكام الإسلاميّة التي تربط الفعل الإنسانيّ في رؤية موحّدة بين إنسانيّة الفعل، وقيم الوعد والوعيد الإلهيّ المبنيّ على معرفة لمحايَثات القدر والمعرفة الإنسانيّة في صنع المصير، إذ لا يكلّف الله الناس إلّا وسعهم، وما يُصلح بالهم، ويوفّر لهم جزاء ما كانوا يعملون. وقد شكّلت الآيات القرآنيّة بيئة موسّعة لهذه الأهداف المعرفيّة والتربويّة قامت على جملة من صنوف المسائل التي استعرضتها الآيات.

أوّلها: إضفاء صفة السُّنّة الإلهيّة على حقيقة المعاد، وأنّها سُنّة تجري مع عالم الوجود منذ نشأته، ومع عالم الطبيعة والحياة الدنيا في كلّ مجرًى من مجرياته، بحيث يصبح كلّ مثل يورده القرآن، إنّما هو آيةُ بَعْث حياة الروح والمعرفة في موات النفوس الميتة، التي تنبّهها الأمثال القرآنيّة إلى أنّ أصل أصول معرفة هذه السُّنّة يكمن في معرفة الحقيقة بين المبدإ والمعاد. ولا تنبني هذه العلاقة على وجه واحد أنطولوجيّ أو معرفيّ، بل هي تشمل الاثنين، ثمّ توحّد بينهما، إذ يقول المولى سبحانه، ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[24]. إنّ أولى الخطوات على هذا الطريق المنهجيّ في بناء الإنسان، بُعده الوجوديّ، ربطُ انتمائه إلى الخلق الذي بدأ الله خلقه ثمّ يعيده كأهون ما يكون، وجعلُ الإنسان في مسار النشوء والإعادة الوجوديّين، والإشارةُ إلى أمر يتجاوز كلّ الحراك الفلسفيّ المتافيزيقيّ دون أن يلغيه، إذ يجعله مفردةً من مفردات القراءة والرؤية الإسلاميّة ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾، بالحديث عن الأصل الباني لكلّ أصل، والذي يتجاوز كلّ أصل في الوقت الذي يسعى كلُّ أصلٍ للكدح إليه، ثمّ إضفاء طابع القيمة المطلقة على أصل الأصول ﴿الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾. ومن المعلوم أنّ الوجود حينما يأخذ نسبة القيمة فإنّه يتحوّل إلى حياة كلّ موجود وقوامه، لا أنّه أمرٌ في معقولات المعرفة المشيرة، أو المساوقة، للوجود فقط.

بعد ذلك، تقدّم الآيات طبيعة النشوء الإنسانيّ وتسمّيه بالفطرة الوجوديّة ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[25]، إذ الفطرةُ تحمل معنى الدين أحيانًا، ومعنى قوام إنسانيّة الإنسان حينًا آخر. وهي، هنا، أخذت معنى الإيجاد ليكون المعنى أنّ الذي أوجدكم أوّل

(٢٤) سورة الروم، الآية ٢٧.

(٢٥) سورة الإسراء، الآية ٥١.

مـرّة على قوامكم الإنسانيّ الذي يشكّل حقيقة هويّـة الرسالة الإلهيّة (الدين)، والذي على أساسـه يقـوم حُكمُ ربّكم عليكم، هو القادر على تجديـد حضوركم في الحياة على نفس ما كنتم عليه، ممّا ظننتم اختفاءه، وهو في حقيقة الأمر الأكثر حضورًا. وهذا ما يوحّد بين معرفة الإنســان في لقائها مع بارئها وفاطرها، وبين صاحب الوعد بالمعاد لما بدأ وجودًا، كما وما وعـد حيثيّة البعد المعرفيّ - السلوكـيّ في الإنسان للجزاء أو التجسّم، ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[٢٦]. وما الوعد إلّا طريق الأمل في حراك العباد، في معرفتهم الإيمانيّة وسلوكهم الإلتزاميّ.

بالمحصّلـة، فإنّ السُّنّة هي حقيقة الله المتجلّية في بشريّـة الإنسان، بما هو حاضرٌ دائمٌ في الفعل الإلهيّ، وبما هو صانعٌ لقدره المعرفيّ والانتمائيّ على صيغة مسارِ الحياة الفيّاضة، بدوًا ومعـادًا، بحكم الله سبحانه، بحيث تصبح السُّنّة الإلهيّـة هي السند الروحيّ لفعاليّة الروح الإنسانيّ، وهي مسار البيئة الحاضنة لسلوكيّاته وملاكات الحكم عليها.

ثانيهـا: وضع الحكمة كأصلٍ مؤسّسٍ لحركة الإنســان المَعاديّة التي يبنيها في آنات عالمه الدنيـويّ الـذي يستخلفه الله فيه؛ فـإذا كان الوعد الإلهـيّ هو الأمل الأعلـى، فإنّ الأمور ستكون على حســب نصابها الواقعيّ في الدنيا والآخرة ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾[٢٧]. ﴿بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[٢٨]. فإنّ هذا الوعد ليس أمرًا في فراغ من القيم، بل هو يقوم على قيمة الحكمة، النافية لكلّ إمكان عبثيٍّ ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[٢٩]. وقد فهـم بعض المفسّرين من هذه الآية، أنّ خلق الإنسان بمثابة الهدف والغاية لخلق العالم، فإذا كان خلق الإنسان عبثًا، فسيكون خلق العالم عبثًا[٣٠]. وإذا كان الإنســان يقع في مفـادات هذه الآية القرآنيّة موقع المركـز والمحور لكلّ الوجود، بحيث إنّ الحكمة في وجوده تعني حكمة وجود العالم والعكس صحيح، فإنّ فمن الطبيعيّ أن يُثار سؤال، ماذا لو جعل المرء من حياته عبثًا، فهل ذلك يوصل العالم إلى العبثيّة؟

لتـدارك مثل هذا الاحتمال تجـيء الآيات المَعاديّة لتربط قيمـة الحكمة بقيمة أخرى هي

(٢٦) سورة الأنبياء، الآية ١٠٤.

(٢٧) سورة الحجّ، الآية ٧.

(٢٨) سورة التغابن، الآية ٧.

(٢٩) سورة المؤمنون، الآية ١١٥.

(٣٠) راجـع، محمّـد تقيّ مصبـاح اليزديّ، دروس في العقيـدة الإسلاميّة، ترجمة محمّد عبـد المنعم الخاقانيّ (بـيروت: دار التعارف للمطبوعات، دون تاريخ).

العدالة، وتدفع بهما من الحياة الدنيا نحو الآخرة ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * وَخَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾(٣١).

وهكذا توثّق النصوص عرى القيم الوجوديّة والإنسانيّة لتبني المعاد على مفاصل الحضور الدنيويّ، حتى لكأنّما الدنيا مستودع الآخرة المنظور إليها بمفصل خاص، إحاطة الآخرة بالدنيا وجودًا ومعرفةً عبر القيم المؤسِّسة للوجود والحياة ومسار المعرفة والعمل. ﴿آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾.

ثالثها: لدفع هذه القيم المؤسّسة نحو الفاعليّة البنّاءة، فإنّ الآيات المَعاديّة تبرز معالمَ القدرة الإلهيّة في الخلائق، وفعل هذه القدرة في قدر الخلائق من عالم الطبيعة لمسارات التاريخ، لإشاراتٍ في حقائق مضامين الوجود الإنسانيّ. ثمّ تدفع الآيات، وبقوّة، الإنسان للسير في الأنفس والآفاق والتاريخ، وتُشعل فيه الفكر والتفكر والتدبّر والذكر:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾(٣٢)؛ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(٣٣)؛ ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾(٣٤).

وتهدف الآيات القرآنيّة، في هذا الدفع نحو قيم الآخرة، إلى ربط الإنسان بعالمه، بجسده، بالأرض التي هو عليها ﴿وَاللهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الأَرْضِ نَبَاتًا * ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا

(٣١) سورة الجاثية، الآيتان ٢١ و٢٢.

(٣٢) سورة الحجّ، الآيات ٥ إلى ٧.

(٣٣) سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

(٣٤) سورة آل عمران، الآية ١٩١.

﴿وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾[٣٥].

فأيّ خللٍ في ربط شؤون المعاد بالدنيا هو خللٌ مُفسدٌ للحياة أو السنّة التي استنّها المولى للمرء في مســاره الوجوديّ المعرفيّ والمسلكيّ؛ ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾[٣٦].

وهكذا نخلص إلى القول إنّ المعاد هو الصورة الأخيرة لمبدإ خَلْقنا وخلق الوجود، ومن دون ملاحظــة الوجود في مبدئــه ومساره لا يمكن التعرّف على حقيقــة المعنى الذي أرادته الرؤية الإسلاميّة، بحيث إنّ الفرد فيها يتجاوز ذاتيّته، ولو تلك التي تعيش فرادة العلاقة مع الله، إلى عيشٍ حقيقيّ مع الإنســان بما هو واقع في سنّة الله في الاستخلاف للجماعة بما هي جماعةُ وثاقةِ قيمٍ ونُظمٍ ومسارات.

(٣٥) سورة نوح، الآيات ١٧ و١٨.

(٣٦) سورة القصص، الآية ٧٧.

# الموت وعالم الخيال: المعاد عند ابن العربيّ

## وِليام تشيتيك[1]

### ترجمة محمود يونس

تُشكّل مباحث «المعاد» ثالث الأصول في الإسلام السنّيّ بعد التوحيد والنبوّة. ويعالج الصوفيّون الباحثون في المعاد جانبًا واسعًا من الموضوعات، وإن كان أهمّها مبحثا «الرجوع الاختياريّ» و«الرجوع الاضطراريّ»[2]؛ ويُعنى المبحث الأوّل بسبيل إحراز الكمال المعنويّ في هذه الحياة، أمّا الثاني فبطبيعة الموت المادّيّ والقيامة الجسديّة[3]. ويتعرّض ابن العربيّ الكبير (توفّي ٦٣٨هـ./١٢٤٠م) لكلا المبحثين بسعة وغزارة، مُهيّئًا المجال لكلّ من سوف يليه من المتصوّفة، والمتكلّمة والفلاسفة إلى يومنا هذا. سوف أحاول في هذه الورقة إجمال الخطوط العامّة لبعض تعاليمه في الرجوع الاضطراريّ، موضعًا المبحث في إطار الرؤية الشاملة لابن العربيّ.

## الوحي والعقل

غالبًا ما يُنظر إلى تعاليم الصوفيّة على أنّها خروجٌ على الإسلام «التقليديّ» [القويم

(١) وليام تشيتيك William Chittick من أهمّ الباحثين في الدراسات الإسلاميّة، والمتخصّصين في محي الدين ابن العربيّ وجلال الدين الروميّ. من كتاباته: عوالم الخيال: ابن العربيّ ومسألة التنوّع الدينيّ؛ ابن العربيّ: وريث الأنبياء؛ ملّا صدرا: إكسير العارفين. وقد ترجم الصحيفة السجاديّة إلى الإنكليزيّة، وله عددٌ كبير من الترجمات والتحقيقات للنصوص الصوفيّة. المترجم.

(٢) انظر، ابن العربيّ، الفتوحات المكيّة (بيروت: دار صادر، دون تاريخ)، الجزء الثالث، الصفحة ٢٢٣.

(٣) لنظرة عامّة حول التعاليم المعاديّة في الإسلام، انظر،

William Chittick, "Eschatology", in S.H. Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. [vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*] (New York: Crossroad, 1987), pp. 378-409.

لتعاليم الروميّ، انظر،

Chittick, "Rūmī's View of Death," *Alserāt*, XIII, 2 (1987), 30-51.

تزوّدنا عقائد ابن العربيّ بكمٍّ من المعطيات والمبادئ التي بنى عليها الفلاسفة اللاحقون نُظُمَهم المعاديّة. انظر،

Mullā Sadrā, *The Wisdom of the Throne*, tr. J.W. Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981).

ولدراسة مهمّة في المعاد عن المسلمين، وإن خلت من عرضٍ للتأويلات التقليديّة، انظر،

J.I. Smith and Y.Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany: SUNY Press, 1981).

orthodox]، بيد أنّ هذه النظرة تقوم، في الأعمّ الأغلب، على امتهان لمفردة «التقليد»، وجهل بمضامين التعاليم المذكورة. أمّا في التقصّي المتأنّي، فالمنحى العامّ يميل إلى تأييد أطروحة ستيفن كاتز Stephen Katz، وآخرين، فيما خصّ «الطابع المحافظ للتجربة الصوفيّة»[٤]؛ فالتفسير الصوفيّ الخاصّ للتعاليم الإسلاميّة لا يبغي هدمَ العقيدة، بل تأييدَها، وإفساحَ المجال للإيمان عند أولئك الذين يتبرّمون من تفسيرات الفقهاء والمتكلّمين الأحاديّة البُعد. هنا تجد شروحات ابن العربيّ للمعاد وطَنَها. وعلى سبيل الملاحظة، فابن العربيّ أبعد ما يكون عن رفض بعض المسلّمات العقيديّة، كالملكين الـمُسائلَين في القبر، ونفخة الصور الإسرافيليّة، والميزان المنصوب لتقييم الأعمال يوم القيامة، بل هو يُصرّ على أنّ كلّ من يحاول صرفَ هذه العقائد، من خلال «التأويل العقليّ»[٥]، على أنّها مجازات ورموز، إنّما يشهد على فساد ذكائه ونقصان إيمانه. ولا يرى ابن العربيّ سببًا يدعو إلى صرف الآيات والأحاديث، أو تأويلها بما ينسجم مع نَسَقٍ عقلانيّ للفكر؛ ما دام المرء مدركًا للمتافيزيقا والكُزمولوجيا القرآنيّة، والموضوعات الأنطولوجيّة التي تشير إليها المقاطع المذكورة، فليسَ من داعٍ لنبذ الحرفيّة في الفهم.

وعادةً ما تحضر الاصطلاحات الكلاميّة، التشبيه والتنزيه، بين يدَي أيّة معالجة للمسألة؛ مسألة فهم المعطيات الموحاة. فلقد صاغ الفقهاء والمتكلّمون النبضَ العامّ للفكر الإسلاميّ،

---

(٤) انظر،

S. Katz, ed., *Mysticism and Religious Traditions* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

وكذلك الفصل الذي كتبته آنا ماري شيمل في هذا الكتاب.

(٥) جعل هنري كوربان، وآخرون، من التأويل حجر الزاوية في الصوفيّة، ولا ضير في ذلك إذا ما كنّا واعين لوجود أكثر من نوع من التأويل، وأنّ النوعَ الذي يميل المؤوّل المعاصر إليه – سواء كان مسلمًا أم ليس بمسلم – هو بالتحديد النوع الذي ينبذه ابن العربيّ، وغيره من الصوفيّين. وبمجرّد أن نقارب نصًّا بموقف من يريد تأويله بما يلائم غاياته، فسنكون أمام تأويل عقلانيّ، فردانيّ، متمحور على الذات من النوع الذي يرفضه الصوفيّون. بالكلام عن التأويل، يقول لنا الروميّ، «فقُم بتأويل نفسك لا الأحاديث النبويّة، واشم أنفك، ولا تشتم الرياض» [وجدتُها في، مولانا جلال الدين الروميّ، مثنويّ، ترجمه وشرحه وقدّم له إبراهيم الدسوقي شتا (المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦)، الجزء ١، الصفحة ٣٣٣، البيت ٣٧٥٩. المترجم]. أمّا التأويل الملائم للقرآن، فليس سوى ثمرة سنين من التفاني في خدمته (لاحظ مقارنة الروميّ الأثيرة للقرآن بعروس؛

Arberry, *Discourses of Rūmī* [London: John Murray, 1961], pp. 236-37; W. Chittick, *The Sūfī Path of Love* [Albani: SUNY Press, 1983], p. 273.

لقد أحسّ المتصوّفة بأنّ على المرء، لدى مقاربة القرآن، أن يدرك فسادَ ذهنه وكثرة نسيانه، وأنّه لا توقظه إلّا الكلمة الإلهيّة. وكان ابن العربيّ كثيرًا ما يردّد الآية: ﴿واتّقوا الله، ويعلّمكم الله﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٨٢). فمفتاحُ الفهم أن تستغرقكَ الكلمة، ما يعيد تشكيل الصورة الإلهيّة التي بِحَسَبِها كان أوّل خلق الإنسان. بإيجاز، التأويل الحقّ – «ردّ الشيء إلى أوّله» – يفترِضُ التحوّلَ المعنويّ، بحيث إنّ العقل في الإنسان، النور المعطى من الله، يقبض على المعنى اللائق بالمورد المخصوص، إذ يميّز مراد الله من النصّ ﴿ويعلّمكم الله﴾.

بحيث غلب، على مؤدّياته، نفيُ كلّ تشبيه بين الله وخلقه، والاستغراقُ في التنزيه. وهكذا، فإذا ما ذَكَرَ القرآن، أو الحديث، شيئًا عن يد الله، ووجهه، وساقه، وكلامه، فإنّ هذه المفردات تـؤوّل بما لا يُصيبُ تنزيهَه؛ قد نستطيع أن نقـول إنّ الحقائق التقليديّة قد أضحت «منزوعة الأسطـرة demythologized» بالكلّيّة. أمّا ابن العربيّ، فهـو يعتقد قويًّا أنّ الجهود التأويليّة المذكورة، إنّما تنبني على جهلٍ بطبيعة الواقع، واستخفافٍ بالقرآن والأحاديث الموحاة.

> ثـم جاء الشرع بنقيض ما دلت عليه العقـول فجاء بالمجيء والنزول والاستواء والفرح والضحك واليـد والقدم وما قدر وينافي صحيح الاخبار مما هو مـن صفات المحدثات ثم جاء بليس كمثله شـيء [سورة الشورى، الآية ١١] مع ثبوت هذه الصفـات فلو استحالت كما يدل عليه العقل ما أطلقها على نفسه ولكان الخبر الصدق كذبا (الجزء ٢: ٣١٩، ٢٦)[٦].

هذا، وتمثّل تعاليم ابن العربيّ في المعاد إحدى أوجه المسعى القائم على بيان الدقّة الحرفيّة للمعطيات الموحاة؛ وهذا هو السياق العامّ الذي ينبغي لما يلي من العقائد أن تتموضع فيه.

## أنطولوجيا الخيال

قـام هنري كوربان، وآخرون، ببيان أهمّيّة الخيال في التصوّف والفلسفة الإسلاميّة[٧]. ومن دون إدراك دور الخيـال في الكون، ينبئنا ابن العربيّ، يستحيل إحراز الفهم الحقيقيّ للوحي الإسلاميّ؛ من لم يعرف مرتبة الخيال الوجوديّة، لا حظّ له من المعرفة أصلًا (الجزء ٢: ٣١٢، ٢ [لم أجـد النصّ بحرفيّته حيث ذُكر – المترجم]). وحتّى قبل أن يوظّف ابن العربيّ الخيالَ في تأويـل التعاليـم الإسلاميّة في المعاد، كان ابن سينا قد أشـار إلى أهمّيّته، وأكثر الغزّالي من استقصاء الممكنات التفسيريّة التي يأتي بها[٨]. إلّا أنّ ابن العربيّ يظلّ الشارحَ الأكبر للمفهوم بما هو أداةٌ لا مناص منها لفهم الطبيعة الحقيقيّة لتجربة ما بعد الموت.

(٦) عندما أذكر كلمة «الجزء» قبل العدد، فالإحالة على نصّ الفتوحات المذكور في الهامش الثاني. أمّا إن لم تُذكر، فالمراد هو الطبعة التي حقّقها عثمان يحي وصدرت في القاهرة عام ١٩٧٢. الأرقام بعد الجزء، هي للصفحات وأرقام السطور تباعًا.

(٧) انظر دراسة كوربان المحوريّة:

*Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ʿArabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969).

وأيضًا كتابه:

*Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

(٨) انظر،

W. Chittick, "Eschatology," op. cit.; F. Rahman, "Dream, Imagination, and *ʿĀlam al-mithāl,*" in G.E. von Grunebaum and R. Caillois, eds., *The Dream and Human Societies* (Berkeley: University of California Press, 1966), pp. 409-19.

فمفردة الخيال تحيلنا على حقيقة أنطولوجيّة وإبستمولوجيّة لها دور تأسيسيّ في كلا العالَمين الأكبر والأصغر، وإن كانت الملكة الذهنيّة، صاحبة الاسم [الخيال]، تساهم في طبيعته بشكلٍ مبتسر. ولعلّ أبرز ما يلفت النظر في خصائص الخيال طبيعتُهُ المبهَمة؛ بعبارة ابن العربيّ، فإنّه «لا موجود ولا معدوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت» (الجزء ١: ٣٠٤، ٢٣؛ ٤: ٤٠٨، ١١). ويزوّدنا ابن العربيّ بمثالٍ على حقيقة خياليّة imaginal (أي تنتمي إلى عالم الخيال، لا أنّها متخيّلة imaginary، بمعنى مُختلقة)، وهي الصورةُ التي يجدها المرء في المرآة؛ فهو «يعلم قطعا انه أدرك صورته بوجه ويعلم قطعا أنه ما أدرك صورته بوجه» (الجزء ١: ٣٠٤، ٢٤؛ ٤: ٤٠٨، ١٢).

أنطولوجيًّا، يقع الخيال بين الروحانيّ والجسمانيّ، مع خصائص من كليهما. ولذا يُطلق عليه البرزخ، ويُعرَّف كـ«أمر فاصل بين أمرين»[٩]. ومن أمثلته، في العالم الحسّيّ، الخطُّ الذي يفصل نورَ الشمس عن ظلّها؛ ففي حين نراهُ، إلّا أنّه لا يوجد بذاته إلّا باعتبار الحقيقتَين اللتين يفصل بينهما. وهكذا، يفصل الخيال العالمَ الروحانيّ، أو الغيب، عن العالم الجسمانيّ، أو الشهود؛ ويستقي كافّة خصائصه المحدّدة من وضعه البرزخيّ. وكما يرتعُ عالم الخيال، في العالم الأكبر، بين الأرواح في تجرّدها وإشراقها وبساطتها ووحدتها، وبين الأجسام في ظلمتها وتركُّبها وكثرتها، فإنّه، في العالم الأصغر، يُضاهي النَّفْسَ الحيوانيّة المتوسّطة بين الجسد والروح المجرّد الذي نفخه الله في الحقيقة الإنسانيّة (سورة الحِجر، الآية ٢٩؛ سورة ص، الآية ٧٢)[١٠].

أمّا فعلُ الخيال، الخاصّ به، فهو تجسيد المجرّدات، وروحنة (تروحن) الجسمانيّات، أو تلطيفها. فمن مقتضيات موقعه البرزخيّ، أنّ كلّ ما يغادر الغيب إلى الشهود، أو الشهود إلى الغيب فعليه، أوّلًا، أن يُخيَّل imaginalized؛ أن يعبر في الخيال. وهكذا، فإنّ الملائكة تتبدّى للإنسان في صور خياليّة، وقبل أن يأخذ الوحي صورته الحسّيّةَ في النصّ فإنّه يُخيَّل. وبنحوٍ مماثل، فإنّ الرؤيا التي يختبرها الأولياء، للروحانيّات، تحصل في عالم الخيال؛ وقلّةٌ منهم، فحسب، هي التي تستطيع أن تتخطّى الخيال لتعبر إلى حيث الأرواح المجرّدة والمعاني

(٩) الجزء ١: ٣٠٤، ١٦ (٤: ٤٠٧، ٦). راجع، سعاد الحكيم، **المعجم الصوفيّ** (بيروت: دندلة، ١٩٨١)، الصفحات ١٩١ إلى ١٩٦.

(١٠) عن المرتبة الوجوديّة للخيال، في سياق كلّ من العالمين الأكبر والأصغر، وكما يعالجها أقرب تابعي ابن العربيّ، انظر،
W. Chittick, "The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qaysarī," *The Muslim World*, LXXII (1982), 107-28.

المعقولة.

أمّا أغلب الناس فلا حظّ لهم من حقيقة الخيال، على النحو المباشر، إلّا في الأحلام. إذ، كمـا يقـول ابن العربيّ، « وما جعل الله النوم في العالم الحيواني الا لمشاهدة حضرة الخيال في العمـوم فيعلم ان ثم عالما آخر يشبه العالم الحسى» (الجزء ٣: ١٩٨، ٢٣)[١١]. ففي الأحلام «المعاني تنتقل من تجريدها عن المواد الى لباس الموادّ» (الجزء ٢: ٣٧٩، ٢٤).

هذا، ويكمـن الأساس التقليديّ للربط بين الأحلام والمعاني المجرّدة في إحالات القرآن علـى موهبة يوسف [عليه السلام] في تأويل الأحلام، وفي بعض الأحاديث التي تُثبت تلك الموهبة للنبيّ ﷺ.

فابـن العربـيّ ينبئنا أنّ المعنـى المجـرّد يتلبّس صـورةً ملائمةً وينضـوي في ضمن عالم الخيال[١٢]. كما ويحبّذ ابن العربيّ الإشارة إلى حديث النبيّ، «رأيت ربى في صورة شاب»، لأنّ – بقولـه – «ما يـراه النائم في نومه من المعانى في صـور المحسوسات لان الخيال هذه حقيقته أن يجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسدا» (الجزء ٢: ٣٧٩، ٣).

وإذا كان ابـن العربـيّ، من ناحيـة، يوظّف مفردة الخيـال ليشير إلى الـبرزخ بين عالَمي الجسمانيّـات والروحانيّات، فإنّه، من أخـرى، يتوسّلُها ليوصّف كلّ الواقع المخلوق، وهو برزخٌ بين الوجود والعدم. في بعض المقاطع من **الفصوص**، يقول،

إنمـــا الكـــون خيـــال وهـــو حق في الحقيقـــة

والـــذي يفهـــم هـــذا حـــاز أسرار الطريقـــة[١٣]

وكلمـة «الكون» تـوازي «العالم»، أي كلّ «مـا سوى الله». ويؤكّـد الشطر الأوّل من الشهـادة («لا إلـه إلّا الله») أنّ كلّ ما سوى الله هو غير حقيقـيّ أو «خيال»؛ لكن، بالمقدار الـذي تمتلـك فيه الأشياء بعض الواقعيّة – وإلّا ما كان لنا أن نحكي عنها – فإنّ هذه الواقعيّة تُستقـى مـن الله. الخيالُ، إذًا، هو تجـلٍّ للحقّ. وكلّ اللغز، لغز الوجـود، يكمن في أنّ العالم حقيقـيّ وغير حقيقـيّ في آن؛ أمّا مهمّة السالك، فهي التمييز بـين هذين البُعدين، ليعبر عن

(١١) راجع، الجزء ٢: ٣٧٨، ٢٤.

(١٢) الجزء ٢: ٣١١، ١٤.

(١٣) **فصوص الحكم**، تحقيـق أبو العلاعفيفي (بـيروت: دار الكتاب العربـيّ، ١٩٤٦)، الصفحة ١٤٦ [وقـد وجدتها في طبعة انتشارات الزهرا (١٣٧٥ هـ.ش)، الصفحة ١٥٩. المترجم]؛
*Ibn al 'Arabī: The Bezels of Wisdom*, tr. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), p. 197.

طريق الجانب النسبيّ في حقيقته، إلى الحقّ.

> وحقيقة الخيال التبدل في كل حال والظهور في كل صورة فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل الا الله فما في الوجود المحقق الا الله وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي واذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه الا بحسب حقيقته لا بذاته التي له الوجود الحقيقي[14]... وهو قوله كل شيء هالك فانه لا يبقى حالة أصلا في العالم لا كونية ولا الهية الا وجهه [سورة **القصص**، الآية ٨٨]... فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل فلا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله أعنى ذات الحق على حالة واحدة بل تتبدل من صورة الى صورة دائما أبدا وليس الخيال الا هذا (الجزء ٢: ٣١٣، ١٢)[15].

وعندما نعرّف الخيال بأنّه كلّ «ما سوى الله»، فإنّه يُعرف بأسماء أخرى، وهي رائجة بين متابعي تعاليم ابن العربيّ. لعلّ أشهرها «نَفَسُ الرحمن»، الذي تأخذ فيه كلّ المخلوقات شكلَها، تمامًا كما تأخذ الكلمات شكلها في النَّفَس الإنسانيّ. وهذا ما يتماهى بدوره مع ما يُعرَف بالعَماء، حيث كان الله – بحسب النبيّ [ﷺ] – «قبل» أن يخلق الخلق[16].

> وليس العالم في حال وجوده بشيء سوى الصور التي قبلها العماء وظهرت فيه فالعالم ان نظرت حقيقته انما هو عرض زائل في حكم الزوال... فالجوهر الثابت هو العماء وليس الا نفس الرحمن

(١٤) تشير «حقيقة» الوجود الخياليّ إلى طبيعته المتعيّنة، أو إلى عدم قدرته على إظهار الوجود اللامتعيّن بما هو هو. فـ«ما سوى الله» متعيّن في حقيقته، في ماهيّته؛ أي هو يتعرّف بـ«الغير». الله وحده من لا «حقيقة» له، إن كان مرادنا من ذلك التعيّن والتعريف؛ بالتالي، «حقيقة» الله هي الوجود من حيث هو هو؛ اللاتعيّن المحض. بهذا المعنى، الحقيقة مرادفة للعين. كلّ شيء أو عين هو تعيُّنٌ، أو تقيدٌ، للوجود، تعيّمٌ للنور المطلق؛ وتُعرف هذه الإمكانيّات اللامتناهيّة للتعيُّن من قبل الوجود اللامتعيّن بـ«الأعيان الثابتة»؛ وهذه ثابتة على الدوام، إذ هي تعبّر عن نفس طبيعة حقيقة الله، أو لأنّها المعلومات القديمة في علم الله. فالعين، بهذا المعنى، هي شيء، متعيّن بطبيعته، سواء فهمناها على أنّها مشتملة في علم الله – وبالتالي معدومة في علاقتها بالعالم – او موجودة في محلها اللائق بها من الطبيعة. ومع هذا، فوجودها ينتمي إلى الله وحده، فهو وحده يكون؛ إن الشيء إلّا تقييد تفرضه على الوجود المعيّن نفسُ إشراقاته؛ أو لأنّ لاتناهي الوجود يبيح له اتّخاذ كلّ الصور، مع بقائه، أبدًا، متعاليًا في ذاته. وقد تُشير مفردة «العين» إلى «حقيقة» الله، ولكن عندها تكون مرادفةً للوجود اللامتعيّن، أو الذات. راجع،

W. Chittick, "Sadr al-Dīn al-Qūnawī on the Oneness of Being," *International Philosophical Quarterly*, XXI (1981), 171-84; W. Chittick and P.L. Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes* (New York: Paulist Press, 1982), pp. 3-17.

(١٥) راجع، **فصوص الحكم**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٣ و١٠٤: «العالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيّل لك انه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر... وإذا كان الأمر على ما قررناه فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه [«]ليس أنا[»] خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصّة». وانظر، أيضًا،

T. Izutsu, *Sufism and Taoism* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1983), p. 7.

(١٦) راجع،

W. Chittick, "The Words of the All-Merciful," *Parabola*, VIII, 3 (1983), 18-25.

> والعــالم جميع ما ظهر فيــه من الصور فهي اعراض فيه يمكن ازالتهــا وتلك الصور هي الممكنات ونسبتها من العماء نسبة الصور من المرآة (الجزء ٣: ٤٤٣، ٨)[١٧].

والخيــال الذي يُطـرح كمرادف للعماء، أو لنَفَس الرحمــان، يوصف بكونه «مطلقًا»، إذ، لكونــه التجلّي اللامتناهي لله، يكون بمثابة وعاء لأيّ صورة من الصور. في المقابل، فإنّ الحيّــز الوجوديّ في العالم، والمعروف بـ«الخيال»، والـذي يعمل كبرزخ بين العالم الروحانيّ والجسمانيّــات، يوصــف بأنّه «منفصل»؛ وهذا مــا يأتي في إزاء «الخيــال المتّصل»، الخيال العالم-أصغــري «للإنســان الحيوانيّ»، الفرد الـذي لم يصل إلى درجــات الأولياء والإنسان الكامــل[١٨]. الخيــال، إذًا، منفصلٌ متى ما استقلّ عن الذات التــي تدركه، و«متّصل» إذا ما توقّف على الذهن الفرديّ. إذًا،

> ان المتصــل يذهب بذهاب المتخيل [المتخيّل] والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والارواح فتجسدها بخاصيتها (الجزء ٢: ٣١١، ١٩)[١٩].

والخيال المنفصل، من حيث إنّ الإنسان يدركه، يأتي «من خارج»، «وهو حضرة مستقلة وجوديــة صحيحــة ذات صور جسدية تلبسها المعــاني والأرواح فتكون درجته بحسب ما اعتقده من ذلك المقام» (الجزء ٢: ٢٩٦، ١٩).

ويوجِــدُ اللهُ العــوالمَ الثلاثة – الروحانيّ، والخياليّ، والجسمــانيّ – بالنَّفَس الرحمانيّ، أو الخيال المطلق، الذي، لكونه برزخًا بين نور الوجود وظلمة العدم، يُجلّي خصائص الجانبين. وبــدوره، يعكس العالم الأكبر هذه الحالات الأصليّة الثلاث – الوجود، والخيال، والعدم – في مستويــاتٍ أنطولوجيّة ثلاثة: فالعالم الروحانيّ يُظهر نور الوجود، والعالم الجسمانيّ يُبدّي ظلمــة العدم، أمّا عالم الخيال فيشتمل علــى خصائص كليهما. وتمامًا كما أنّ الخيال المنفصل يكون برزخًا بين العوالم الروحانيّة وتلك الجسمانيّة، فإنّ الخيال المطلق هو «البرزخ الأكبر»، أو «برزخ البرازخ»، إذ «له وجه الى الوجود ووجه الى العدم» (الجزء ٣: ٤٦، ٣).

يصــوّر لنا الرسم الأوّل المخطّطَ المذكور: تُمثّل الدائرة الخيــالَ اللامتعيّن، «كلّ ما سوى ذات الله». أمّــا العدم فيوصّف حالةَ الأشياء، أو الأعيان، في العالم قبل أن يوجدها الله. على

---

(١٧) انظر،

H. Corbin, *Creative Imagination*, op. cit., pp. 184-90.

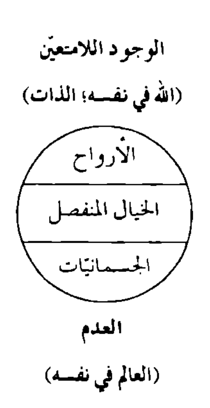
(١٨) انظر، الجزء ٢: ٣١٠ وما بعدها.

(١٩) انظر، الجزء ٣: ٤٤٢، ٤.

وجـه الدقّـة، فإنّ الأشياء تظلّ أبدًا في طور العـدم، إذ الوجود لله وحده؛ ما يظهرُ في ضمن نفس الرحمن إنّما هو آثارها وأحكامها، وهـذه ليست موجودةً كما الله، وليست معدومةً كمـا الأعيـان في أنفسهـا؛ «عين الحق هو المنعـوت بالوجود وأن أحـكام أعيان العالم هي الظاهرة في هذا العين أو هو الظاهر بها» (الجزء ٣: ١٠٧، ٢٨). ما هو موجودٌ فهو الوجود فحسـب؛ وإذا كانت تعيّنـات الوجود – الأعيان – تمتلك خصائص ومميّزات، فبالتحديد لأنّها معدومة، ولأنها، بالتالي، نفيٌ للوجود اللامتعيّن[٢٠].

الرسم الأوّل: العالم كخيالٍ لا متعيّن،

«نفس الرحمن»




وفيمـا خصّ الدور الأنطولوجيّ لكلّ من الخيال اللامتعيّن والمنفصل، فإنّ الشيخ الأكبر تستهويـه الآيـة القرآنيّة، ﴿مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخٌ لا يبغيان﴾ (سـورة الرحمن، الآية ٢٠)؛ «لـولا ذلـك البرزخ»، يقول ابن العربـيّ، «لم يتميز احدهما عـن الآخر» (الجزء ٣: ٤٧، ٢٦). وهـذان «البحـران» هما الوجود والعدم، أو العـالم الروحانيّ وذاك الجسمانيّ، بحسب مداليل الآية في السياقات المختلفة.

أمّا الخيال المتّصل، فهو يعكس الخيال المنفصل في العالم الأصغر. وكما أشرنا، فإنّ أقرب ما يمكن للإنسان أن يصله إلى الخيال المتّصل هو من خلال أحلامه. وبما أنّ الأحلام هي خيالُ العالم الأصغر، فلا غرو أن يُسمّيَ ابنُ العربيّ العالمَ – الخيال اللامتعيّن – حلمَ الله:

> فعلـى التحقيق أن صورة العالم للحق مـن الاسم الباطن صور الرؤيا للنائم والتعبير فيها كون تلك الصـور أحوالـه فليس غيره كما أن صور الرؤيا أحوال الرائي لا غـيره فما رأى الا نفسـه» (الجزء

---

(٢٠) انظر، الهامش ١٤ والمصادر المذكورة فيه؛ وكذلك،

T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, pp. 160-61.

٢: ٣٨٠، ٤)[٢١].

الخيـال اللامتعـيّن شاسعٌ إلى مـا لا نهاية، إذ هو العالم نفسُه، كلّ «مـا سوى الله»: «فإنه أوسـع الكائنات وأكمل الموجودات» (الجـزء ٢: ٣١١، ٣). حتّى في مستوى التعيُّن، أي في أشكالـه المتّصلة والمنفصلة، فإنّ الخيال يَسَعُ كلّ الأشياء بنحوٍ من الأنحاء. وفي إشارةٍ إلى الـرؤى الريبيّة للمفكرين العقلانيّين، ولـدى مواجهته بتوصيفٍ لخصائص الخيال، يرى ابن العربـيّ أنّ – حتّى – قدرتهم على «فرض المُحال»، لصالح حجّةٍ ما، يقتضي الخيال. «لو لم يقبل المحال الوجود في حضرة ما ما صح أن يُفرض» (الجزء ٢: ٣١٢، ٢٠ [والصحيح أنّه السطر ١٠ – المترجم]).

فاعلـم أن سعـة هذا القرن في غاية السعة لا شيء من الاكوان أوسع منه وذلك انه يحكم بحقيقته على كل شـيء وعلى ما ليس بشيء ويتصوّر العدم المحض والمحال والواجب والامكان ويجعل الوجود عدما والعدم وجودا (الجزء ١: ٣٠٦، ٦؛ ٤: ٤١٧، ١).

ولكوننا قد سمعنا أنّ الخيال، بذاته، هو «لا ذا ولا ذاك»، فلا ينبغي أن نُباغَت إذ ما قيل لنا إنّ الخيال ليس شاسعًا بما لا يتناهى فحسب، بل هو ضيّقٌ إلى أبعد حدٍّ كذلك.

فانـه ليـس في وسع الخيال أن يقبل أمـرا من الامور الحسية والمعنويـة والنسـب والاضافة وجلال الله وذاتـه الا بالصـورة ولو رام أن يدرك شيئا من غير صورة لم تعط حقيقته ذلك... فإنه لا يجرد المعـاني عن المواد أصلا... فالخيال أوسع المعلومات ومع هذه السعة العظيمة التي يحكم بها على كل شـيء قـد عجز أن يقبل المعاني مجردة عـن المواد كما هي في ذاتها فـيرى العلم في صورة لبن أو عسـل وخمر ولؤلؤ ويرى الاسـلام في صورة قبة وعمد ويرى القرآن في صورة سـمن وعسل ويـرى الديـن [الدَّيْنَ] في صورة قيد ويـرى الحق في صورة انسان وفي صـورة نور فهو الواسع الضيق والله واسع على الاطلاق (الجزء ١: ٣٠٦، ١٣؛ ٤: ٤١٨، ٣).

## برزخ ما بعد الموت

يزوّدنـا القرآن، والسنّة، بتصاوير لحيـاة ما بعد الموت، وأهوال يوم القيامة، وعذابات النار، وملـذّات الجنّة. ،بشكلٍ عامّ، فـإنّ الفلاسفة المسلمين، في عـين إصرارهم على بقاء النفس بنحـو أو آخر، جعلوا مـن نصّ الوحي مجازًا، في حين أصرّ المتكلّمـون على الحرفيّة – رغم أنّ الكثيريـن من بينهم وجدوا ضرورة تأويل الآيات التي توحي بـ«التشبيه» بين الله وخلقه.

(٢١) أنّ العالم حلمٌ ينبغي تأويله (التعبير عنه)، هو من الموضوعات المهمّة في **فصوص** ابن العربيّ، وبخاصّة في الفصل ٩. راجع، T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., ch. 1; H. Corbin, *Creative Imagination*, op. cit., p. 242.

وقد بيّن الغزّاليّ أنّ الفلاسفة والمتكلّمين، معًا، على صواب، كلّ على طريقته، وإن أخفقوا في القبض على تمام مغازي المعطيات المَعَاديّة. وقد أشار إلى أنّ الخيال وعالم الأحلام قد يزوّداننا بمفاتيح للفهم[٢٢]. يتابع ابن العربيّ الغزّاليّ في ذلك، بتفصيل كبير.

إنّنا نجد في السنّة تأسيسًا واضحًا لوجود «البرزخ» بالمعنى المعاديّ، أي بما هو مرحلة بين الموت والقيامة؛ وبحسب المفسّرين، فإنّ الآية ﴿ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾ (سورة **المؤمنون**، الآية ١٠٠) هي إشارةٌ إلى البرزخ المذكور. ويشهد على هذا الربط بين الخيال والبرزخ، عددٌ من المصادر القديمة، وبخاصّة إذا ما نظرنا إليها بحسب الإدراك المتأخّر للمفكّرين اللاحقين. فالقرآن يبيّن بوضوح العلاقة بين النوم والموت، في الوقت الذي أطلق فيه النبيّ [ﷺ] على النوم اسم «أخو الموت». من هنا، لم يكن ينقص سوى خطوة بسيطة لعقد الصلة بين الإدراكات التي تُختَبَرُ خلال النوم، وتلك التي تجري على الميت. أضف إلى ذلك، أنّ ما يتواتر في الأحاديث من توصيف لما يجري بعد الموت، جليٌّ في دلالته على «تجسّم» الأعمال والمعاني. على سبيل المثال، ثمّة من الأحاديث ما يصف الصلاة التي صاحَبَها التقاعس، بأنّها تُلفّ كما يُلفّ الثوب الخلق، ويُضرب بها وجهُ صاحبها؛ وتظهر الأعمال الحسنة بصورة أناسٍ جميلي الوجه، أمّا القبيحة فبصورة عجوزٍ شمطاء دميمة؛ تتحوّل الأعمال السيّئة إلى كلاب وخنازير[٢٣]. على هذا، كانت الطبيعة الخياليّة لتجارب البرزخ، في زمن ابن العربيّ، قد حظيت بشيءٍ من المقبوليّة بين العديد من الفلاسفة والمتكلّمين والصوفيّين؛ بقي على عاتقه أن يشرح كيف حصل ذلك في سياق متافيزيقاه الخاصّة وتعاليمه الكزمولوجيّة.

يشتمل الإنسان، من حيثُ هو عالمٌ أصغر، على العوالم المخلوقة الثلاثة: الروحانيّ، والخياليّ، والجسمانيّ. النفخة الإلهيّة هي مصدر روحه، أمّا جسده فمن التراب؛ والنفس، وهي ليست بجسدٍ أو بروح، ترتع في المجال الوسيط، وهو الخيال. فالنفس في وحدتها كالروح، ومع ذلك فهي في كثرتها، في قواها، كالجسد. وكما الخيال، فإنّ النفس مُبهمةٌ

---

(٢٢) راجع،

Chittick, "Eschatology."

(٢٣) راجع، الدرّة الفاخرة للغزّاليّ، ومشكاة المصابيح للتبريزيّ؛

Al-Ghazālī, *The Precious Pearl*, tr. J.I. Smith (Missoula: Scholar's Press, 1981), pp. 30, 34, 36, 49, 50, 53, 60, 87; Tabrīzī, *Mishkāt al-masābīh*, tr. J. Robson (Lahore: M. Ashraf, 1963-65), pp. 340, 448-49, 490-91, 1176.

الطبيعــة، عصيّة علــى التعريف. وإذا ما لاحظنا تعدُّد أنواع الأنفـس التي نتداولها – نتيجة التفــاوت في النضــج الأخلاقيّ والروحيّ – فلا تزداد المسألــة إلّا وضوحًا. فالقرآن يحكي عــن «النفس الأمّــارة»، وعن «النفس اللوّامة»، وكذلك، عــن «النفس المطمئنّة» بين يدي الله؛ ولطالما اعتبر المتصوّفون هذه مستويات ثلاث لتطوّر النفس. لبُّ المسألة، هنا، أنّنا نشير إلى الحقيقة التي يقع عليها التهذيب والتكميل، وينبغي في حقّها ذلك، على أنّها النفس؛ أمّا الروح فمجرّدٌ عن التجلّي الخارجيّ، إذ هو نفخة الله.

في هذا المخطّط، يأتي البدن ليوفّر محورًا تتطوّر فيه النفس، وتنتشر كبرزخ بين الجسمانيّة المحضــة والروحانيّة المحضــة. دونما بدن، لا يستطيع الروح الإلهــيّ أن يتجلّى بصورة فرد إنســانيّ خاصّ. ويقارن ابــن العربيّ روح الله الواحــد بالشمــس، والأرواح الخاصّة بنور الشمس الذي يلج نوافذ البيوت. ثمّ يبيّن أنّ حكمة الله تقتضي استمرار هذه الأنوار الخاصّة بالوجــود، ،لــذا أوجد لها أبدانًا في كلّ مرحلة من مراحــل تطوّرها، ومن ذلك البرزخ بعد الموت.

لانه لما أراد الله بقاء هذه الانوار على ما قبلته من التمييز خلق لها اجسادا برزخية تميزت فيها هذه الارواح عنــد انتقالها عن هذه الاجسام الدنياوية في النــوم وبعد الموت... فتميزت أيضاً بحكم تميــز صــور أجسامها ثم لا تزال كذلك ابد الآبدين فلا ترجــع الى الحال الأوّل من الوحدة العينية أبدا (الجزء ٣: ١٨٨، ١).

أمّا تجارب القبر، وقد أسهبت الأحاديث في تفصيلها، فتبدأ لدى اتّصال الروح الإنسانيّ ببــدنٍ خياليّ في البرزخ. ويبــيّن ابن العربيّ، في نصٍّ طويل، فهمَــهُ لهذه التجارب. فيصف اثنتــي عشرة صورة قد يراهــا الأولياء عندما يغادرون الأجسام حــين الموت؛ وتشتمل هذه على الأعمال، والعلم، والاعتقادات، والمقام، والحال، والملائكة، والاسماء الإلهيّة المرتبطة بأفعال الله، وصفاته ونعوتــه، بالإضافة إلى اسم الجلال، واسم الذات. وانسجامًا مع طبيعة السيــاق، تظهر هذه الصــور في دلالات تقدّمُ للجنّة، لا للنار. ويُصــرّح ابن العربيّ بأنّ كلّ صــورة، أو فئة من الصور، هي اختبارٌ «للمعاني»، إذ في البرزخ «تجسدت المعانى وظهرت بالاشكال والمقادير لذلك تصورت في صور» (الجزء ٢: ٢٩٥، ٣٠). قد تكفينا أمثلةٌ ثلاثة لنبيّن مفادات هذا النصّ.

فيمــا خصّ الأعمال، يفترض ابن العربيّ معرفــة قارئيه بالحديث، «من مات فقد قامت قيامتــه» (أي القيامــة الصغرى)، إذ يقتبس عــددًا من الأحاديث حول القيامــة ليبيّن تجسُّم الأعمــال. كما ويذكر الآيــة القرآنيّة، ﴿... الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ... سَيُطَوَّقُونَ مَا

بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ (سورة آل عمران، الآية ١٨٠).

أمّا العلم، فيرى ابن العربيّ أنّ علم الميت بالله يكون أحد نوعين، عقلانيّ أو «عن كشف». ثمّ يشرح

وصورة الكشف اتم واجمل في التجلي لان الكشف واقتناء هذا العلم ينتجه تقوى وعمل صالح وهو قوله واتقوا الله ويعلمكم الله [سورة البقرة، الآية ٢٨٢] فيظهر له علمه عند الموت صورة حسنة او نور يلتبس به فيفرح به (٢,٢٩٦,١٠).

إلّا أنّ ابن العربيّ يصف ظهور «صورة النبيّ [ﷺ]» بتفصيلٍ عجيب. لاحظ أنّه يُلمعُ إلى رأيه الخاصّ، والذي يُهيكلُ **الفتوحات**، وبشكلٍ أخصّ **الفصوص**، على أساسه، بأنّ الأولياء «يرثون» علومهم، وأحوالهم، ومقاماتهم، لا من النبيّ محمّد [ﷺ] فحسب، بل من غيره من الانبياء. وهكذا، يكون للوليّ ارتباط روحانيّ بأحد أنبياء ما قبل الإسلام مضافًا إلى ارتباطه بمحمّد [ﷺ] [٢٤].

ومنهم من يتجلى له عند الاحتضار رسوله الذي ورثه اذ كان العلماء [كما يقول النبيّ محمّد ﷺ] ورثة الانبياء فيرى عيسى عند احتضاره أو موسى أو ابراهيم أو محمد أو أي نبيّ كان على جميعهم السلام فمنهم من ينطق باسم ذلك النبيّ الذي ورثه عندما يأتيه فرحا به لان الرسل كلهم سعداء فيقول عند الاحتضار عيسى أو يسميه المسيح كما سمّاه الله وهو الاغلب فيسمع الحاضرون بهذا الولى يتلفظ بمثل هذه الكلمة فيسيؤن الظن به وينسبونه الى انه تنصرّ عند الموت وانه سلب عنه الاسلام او يسمى موسى او بعض أنبياء بني اسرائيل فيقولون انه تهود وهو من أكبر السعداء عند الله فإن هذا المشهد لا تعرفه العامة بل يعرفه اهل الله من أرباب الكشوف (الجزء ٢: ٢٩٦، ٢٧).

تشرح لنا هذه الأمثلة القليلة المبدأ العامّ: يتحدّد موقعُ الإنسان، في الوجود الخياليّ للبرزخ، على أساس حياته في هذه الدنيا حصرًا؛ فالحياة الإنسانيّة هي صيرورةُ تشكل النفس، والتي، كما مرّ، حازت الوجود عندما تنفّس الله الروح في البدن. والنفس، بما هي برزخٌ بين الروح والجسد، تنمو وتتطوّر طِبقًا للعلاقة التي تُؤسّسُ لها بينهما. دونما

(٢٤) يرى ابن العربيّ أنّه، بعدَ زمانه، لن يرث أحد من النبيّ محمّد [ﷺ] مباشرة، إذ هذه مرتبة من الكمال لن تكون متيسّرة بعدها؛ عوض ذلك، سيرثُ الأولياء من الأنبياء الآخرين مباشرةً، ومن النبيّ محمّد [ﷺ] بنحوٍ غير مباشر. وهذا هو المراد ممّا يُسمّيه ابن العربيّ بـ«ختم الوَلاية»، أي ختم الوَلاية المحمّديّة (وعلى ما يبدو، فهو ينسبه إلى نفسه، وإن كانت كتاباته تترك حيّزًا واسعًا من الغموض). والوَلاية لا تنتهي قبل المجيء الثاني للمسيح، الذي سيمثّل ختم الوَلاية الكلّيّة. راجع، الجزء ١: ١٨٤-١٨٥ (٣: ١٧٤-١٧٧)، ٢٤٤-٢٦ (٤: ٧١، ٤)، ٣١٨-٣١٩ (٥: ٦٨-٧٠)؛ الجزء ٢: ٤١، ١٠ و٤٩، ١٤ و٥٠، ١١؛ الجزء ٣: ٤٠٠، ١١، و٥١٤، ١١؛ الجزء ٤: ٧٧، ٢٠.

شـكّ، ثمّة تطوُّر طبيعيّ يَبرُزُ، أكثر ما يبرز، حين الطفولة والنشـوء. لكن حتّى هنا، تلعب «البيئـة» دورًا بارزًا في تحديد كيفيّة نموّ النفس؛ ويشهدُ عليه الحديث النبويّ المشهور، «كلّ مولـودٍ يولد علـى الفطرة، فأبواه يهوّدانه، أو ينصّرانـه، أو يمجّسانه». ولذا يوجب الإسلام الممارسـة الدينيّة بدءًا بسـنّ البلوغ، حينما يبدأ العقل - وهو قـوّة التمييز (عند النفس) بين الصـواب والخطإ، بين الحقّ والباطل - بالبروز. انطلاقًا مـن هنا، يأخذ الإنسان على عاتقه تطوير نفسه. وبمقدار ما يلتزم بـ«ميزان الشرع»، أي بتوجيهات التطوير الخُلُقيّ، والروحيّ، والعقليّ التي يكشف عنها القـرآن والسنّة، فلسوف ينمو بانسجام مع الصورة الإلهيّة التي خُلق على أساسها (إذ، بكلمات النبيّ [ﷺ]، «خلق الله الإنسان على صورته»).

وإذ يصل ميزانُ الشرع بالنفسـ الإنسانية إلى اعتدالها، مُدخلًا إيّاها في العلاقة السليمة بـين الروح والبدن، فإنّ الإنسان ينمو في اتّجـاه «مستقيم». بكلام آخر، فإنّ الروح الإلهيّ الـذي نُفخ في البـدن يصوغ النفسَ بتناغم مع صفاتها الذاتيّـة، كالإشراق والعلم. من دون الميـزان، يقع الإنسان بعيدًا عـن المحور الأفقيّ، ويهوي في ﴿أسفل سـافلين﴾ (سورة التين، الآيـة ٥) - لوقوعه تحـت السلطان الكامل للصفات الجسمانيّة كالظلمة والجهل - أو يضلّ في التشتُّت الأفقـيّ. بتعبير علماء الأخلاق، تُعرَف الخصائص التي تميل في الاتّجاه الهبوطيّ بالصفـات «السبُعيّـة»، أمّا تلك التي تأتـي بالتشتُّت فهي الصفـات «البهيميّة»[٢٥]. ويُشير القـرآن إلى هـذه النزعات الثلاث - الاستقامة والتسافل والضـلال - في سورة الفاتحة التي يتلوهـا المسلـم في كلّ صلاة واجبة: ﴿اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم[٢٦] ولا الضالّين﴾. والصراط المستقيـم هو صراط الصعود والتكامل؛ وبه تُحرزُ النفسـ الكمالات المكنونة في أصل خلقتهـا، في الصورة الإلهيّة. وهذا هو السبيل الموصل إلى السعادة، أمّا السُّبُل الأخرى فتودي إلى العذاب والمعاناة.

> فـان النفوس التامة هي الموحدة المؤمنة فيمنع التوحيد والايمان قيام الآلام والعذاب بها (الجزء ٣: ١٧٥، ٢١).

بإيجـاز، فالحياة صيرورةٌ يُشكّلُ الكائن البشريّ نفسَـهُ من خلالها؛ وفي الموت، عندما

(٢٥) راجـع كلام ابـن العربيّ فيما خصّ «النفس الشهوانيّة و«النفس الغضبيّـة» في الجزء ٣، الصفحة ٢٣٧، من الفتوحات؛ يُقابل ابـن العربيّ بين هاتين النفسـين، وبين «النفس الناطقة» التي تتماهى، في جوهرها، مع الروح الإلهيّ. راجع، كذلك، قسمة الغزّاليّ للنفس إلى: ناطقة، وشهوانيّة، وغضبيّة، شيطانيّة (وهميّة)؛

R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* [Boston: Twayne, 1980], p. 377.

(٢٦) ليس الربط بين الغضب والقوّة الغضبيّة ربطًا اعتباطيًا بالمرّة.

يُلقى البدن، تأخذ النفس بدنًا ذا صورة خياليّة، ملائمًا صفاتها؛ وكذلك، فإنّ الأعمال، والطباع، والعلم، والآمال، تظهر بصورها الملائمة. «وكل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور أعماله» (الجزء ١: ٣٠٧، ٢٢؛ ٤: ٤٢٥، ٤).

فالعامل الذي يميّز الثقلان (الإنس والجنّ) عن كلّ ما سواهما من المخلوقات هو هذا التطوّر الذي يخضعون له خلال وجودهم في هذا العالم. ويستشهد ابن العربيّ بكلمات الملائكة في القرآن: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [سورة **الصافّات**، الآية ١٦٤]. ثمّ يشير إلى أنّ كلّ المخلوقات، في ما خلا الإنس والجنّ، يُشاركون الملائكة في هذه الخاصّيّة؛ وبعد ذلك، بعد الموت، يلتحق الإنس والجنّ بصفوف الملائكة[٢٧].

قالت الملائكة وما منا الا له مقام معلوم وهكذا كل موجود ما عدا الثقلين وان كان الثقلان أيضا مخلوقين في مقامهما غير أن الثقلين لهما في علم الله مقامات معينة مقدّرة عنده غيبت عنهما اليها ينتهي كل شخص منهما بانتهاء أنفاسه فآخر نفس هو مقامه المعلوم الذي يموت عليه ولهذا دعوا إلى السلوك فسلكوا علوا باجابة الدعوة المشروعة وسفلا باجابة الامر الاراديّ من حيث لا يعلمون الا بعد وقوع المراد فكلّ شخص من الثقلين ينتهي في سلوكه الى المقام المعلوم الذى خلق له ومنهم شقي وسعيد وكل موجود سواهما فمخلوق في مقامه فلم ينزل عنه فلم يؤمر بسلوك اليه لانه فيه من ملك وحيوان ونبات ومعدن فهو سعيد عند الله لا شقاء يناله[٢٨] (الجزء ١: ٢٥٨، ٣٥؛ ٤: ١٤٧، ٤).

وعندما تدخل النفس البرزخ بعد الموت، تكتسب رؤيةً أوضح لمقامها، وتفهم أنّ الجسد الذي قد تخلّت عنه لم يَعُدْ كونَه حجابًا.

بالكلام عن الموت، يقول القرآن: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (سورة ق: الآية ٢٢). وفي هذا السياق، يطيبُ لابن العربيّ أن يقتبس الحديث المشهور عن النبيّ [ﷺ]: «الناس نيام، إذا ماتوا انتبهوا». مع ذلك، فإنّ الانتباه بالموت، هو أوّل الانتباه

(٢٧) عن العصمة الإنسانيّة في السياق المعاديّ، انظر،

Chittick, "Eschatology," op. cit.; "Rūmī's View", op. cit.

(٢٨) بكلام آخر، لن ينالوا شيئًا في مقابل اتّباعهم إرادة الله، لقول النبيّ ﷺ: «إنّما الإعمال بالنيّات». لقد ظنّوا أنّهم يتّبعون هدفًا قريبًا، ولم يظنّوا أنّهم يؤخذون بالناصية (راجع سورة **هود**، الآية ٥٦، و**الفصوص**، الفصل ١٠). وحدهم أولئك الذين راعوا كلمة الله، كما هي في دينه، من سيصلون إلى مقام التوحيد. فيما خصّ المائز بين «الأمر التكوينيّ» و«الأمر التكليفيّ»، انظر،

Chittick and Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi*, pp. 149-50 and 155-58; cf. Chittick, "Ibn 'Arabīs Own Summary of the *Fuṣūṣ*," *Journal of Muhyidding Ibn 'Arabi Society*, I (1982), 56-58.

انظر، أيضًا، ملاحظات أوستن حول نفس المسألة،

*Ibn al 'Arabī*, pp. 31, 111ff., 0.

فحسب؛ عند القيامة ينتبه الإنسان كرّةً أخرى.

فانتباهك بالموت هو كمن يرى أنه استيقظ في النوم في حال نومه فيقول في النوم رأيت كذا وكذا وهو يظن انه قد استيقظ (الجزء ٢: ٣١٣، ٦).

إنّ مرحلة البرزخ تجهّز الإنسان للقيامة، تمامًا كما يجهّزه العالمُ للموت.

مدّة البرزخ هي للنشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشئه الله نشأً بعد نشء فتختلف عليه أطوار النشء الى ان يولد يوم القيامة (الجزء ٢: ٢٥٠، ١٩).

إنّ سؤالنا عن إقامة الإنسان في البرزخ قبل القيامة، هو السؤال نفسه عن الولادة والموت. والجـواب يأتي وجيزًا: هذا هو قَدَرُ النفس الإنسانيّة؛ أو: هذه هي سنّة الخَلق. بعد أن نفخ الله الـروح في البـدن، تأخذ النفس بالنمـوّ؛ بل حتّى قبل ذلك، في عهـد «أَلَسْتُ» (سورة **الأعراف**، الآية ١٧٢)، أقرّت أرواح ذرّيّة بني آدم بربوبيّة ربّها، وتعهّدت بأداء حقوقه.

فاعلـم أن الروح الانسانـي أوجده الله حين أوجده مدبر الصورة طبيعيـة حسية له سواء كان في الدنيا أو في البرزخ أو في الدار الآخرة أو حيث كان فأول صورة لبستها الصورة التي أخذ عليها فيهـا الميثـاق بالاقرار بربوبية الحق عليه ثـم انه حشر من تلك الصورة الى هـذه الصورة الجسمية الدنياويـة وحبـس بها في رابع شهر مـن تكوين صورة جسـده في بطن امـه[٢٩] الى ساعة موته فـاذا مـات حشر الى صورة أخرى من حين موته الى وقت سؤالـه [سؤال القبر]... ثم يحشر بعد السـؤال الى صورة أخرى في البرزخ يمسك فيها بل تلك الصورة هي عين البرزخ والنوم والموت في ذلك على السواء الى نفخة البعث (الجزء ٢: ٦٢٧، ٢٧).

وفي القيامـة، وما بعدهـا، تخضع النفس لمزيد من التحـوّلات، إلى أن تتبوّأ مقعدها في الجنّـة أو النار. ولكن، حتّى في تلك المراحـل، هي لا تلتزم صورةً مُحدّدة، كما كانت تمتلك بدنًا جسمانيًّا في هذا العالم. لتوضيح هذه المسألة، علينا النظر في الحالة الوجوديّة للقيامة.

## العالم الآخر

يُسمّـى البرزخ باسمـه لأنّه مرحلة وسيطة بـين الدنيا والآخـرة[٣٠]، ولارتباطه بعالم الخيال

(٢٩) ورد في الأحاديث أنّ الروح يُنفخ، في البدن، في هذا الوقت؛ ولهذه المسألة تداعيات اجتماعيّة هامّة. راجع،
B.F. Musallam, *Sex and the Society in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(٣٠) إلّا أنّ مفهـوم الـبرزخ أكثر سيولة، كما يخبرنا ابن العربيّ: «والقيامة بـرزخ وما في الوجود غير البرازخ لانه منتظم شيء بين شيئين» (الجزء ٣: ١٥٦، ٢٧). هذا مضافًا إلى أنّ ابن العربيّ لا يحكي عن البرزخ من حيث هو يقابلُهُ مع الدنيا أو الآخرة؛ بل هو يشير إليه «وهو المنزل الاوّل من منازل الآخرة» (الجزء ٤: ٢٨٢، ١٣).

المنفصل، وإن لم يكن مرادفًا له بكلّ الاعتبارات[٣١]. ومن الصعوبة بمكان، تبيُّن المائز الدقيق بين البرزخ والعالم الآخر من كتابات ابن العربيّ. ففي بعض المقاطع تراه يوضح التمايز القائم بينهما تمامًا. على سبيل المثال، يكتب أنّ العالم الآخر، بخلاف البرزخ، «نشأة محسوسة غير خيالية والقيامة أمر محقق موجود حسيّ مثل ما هو الانسان في الدنيا» (الجزء ١: ٣١١، ٢٠؛ ٤: ٤٤٧، ٩). وانظر كيف يوجّه، في محلّ آخر، الآية القرآنيّة التي تنصّ على أنّ قوم فرعون ﴿يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا [النار] غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [سورة غافر، الآية ٤٦]. فالعرض على النار، المذكور هنا، يشير إلى مرحلة البرزخ، حيث يُعذّبُ قوم فرعون على المستوى الخياليّ؛ أمّا في العالم الآخر، فسيُدخَلون نار الجحيم[٣٢].

نرى، في هذه المقاطع، التفاوتَ الأساسيّ بين البرزخ والعالم الآخر. كما نرى أنّ هذا التفاوت يكمن في التمييز بين الوجود الحسّيّ والوجود الخياليّ؛ ومع هذا، فإنّ الخيال، بتعريفه، حسّيّ، كما أوضحنا آنفًا: وهذا سبب «ضِيقه المفرط» رغم سعته اللامتناهية. قد نجد بعض الحلّ في التمييز الذي يجترحه ابن العربيّ (انظر أدناه) بين المرتبتين الوجوديّتين لكلّ من الجنّة والنار، مع كون الثانية أكثر تصلّبًا من الأولى. ثمّ إنّ البرزخ مثلما هو استفاقةٌ بالنسبة إلى النوم في هذا العالم، فكذلك القيامة استفاقة بالنسبة إلى البرزخ. فحتّى ولو انتمى كلاهما إلى الوجود الخياليّ، فإنّ القيامة أكثر حقيقيّة؛ حتمًا، عالمُ الخيال من السعة بما يكفي ليشتمل على مراتب من الواقع مختلفة - كما هو واضح، مثلًا، في التمييز بين مجاليَ الخيال المتّصل والمنفصل.

بأيّ الأحوال، يقول ابن العربيّ قاطعًا، إنّ «البدن» الذي يقوم في العالم الآخر لا يُشبه هذا البدن الدنيويّ من كلّ جهاته:

> وان كانت هذه الجواهر عينها بلا شك فانها التي تبعثر في القبور وتنشر ولكن يختلف التركيب والمزاج باعراض وصفات تليق بتلك الدار لا تليق بهذه الدار (الجزء ١: ٢٠٧، ١٣؛ ٣: ٢٨٤، ٤).

---

(٣١) يأتي عالم الخيال «بعد» هذا العالم، إذ كلّ ما يترك هذا العالم، فإنّه يدخل عالم الخيال؛ بهذا الاعتبار، فعالم الخيال هو برزخ ما بعد الموت. أمّا باعتبارٍ آخر، فإنّ عالم الخيال يأتي «قبل» هذا العالم، فهو يغايره. راجع تمييزَ ابن العربيّ بين «الغيب الإمكانيّ» و«الغيب المُحاليّ»، الجزء ٣، الصفحة ٣٠. بعبارةٍ أخرى، يُمثّل هذا العالم، في «دائرةِ الوجود»، نهاية «قوس النزول» وبداية «قوس الصعود»؛ ويلعب عالم الخيال في كِلا القوسين، أمّا البرزخ فينتمي إلى قوس الصعود. راجع،
W. Chittick, "The Circle of Spiritual Ascent According to al-Qūnawī," in P. Morewedge, ed., *Neoplatonism and Islam* (Albany: SUNY Press, forthcoming).

(٣٢) الجزء ١: ٢٩٩، ٩ (٤: ٣٧٨، ٩)؛ ٣٠٧، ١٧ (٤: ٤٢٤، ٧).

أمّـا في نشأتَي البرزخ والآخرة، فإنّ حقائق الأشياء تشرق بوضوح أكبر ممّا نجده في هذا العـالم – وهـذا من مـوارد الشبه بين هاتين النشأتـين. وكما يُعبّر ابن العربـيّ عن الحالة يوم القيامة،

يـوم يأتي فيه الله للفصل والقضاء فلا يأتـي الا في اسمه النور فتشرق الارض بنور ربها وتعلم كل نفس بذلك النور ما قدمت وأخرت لانها تجده محضرا يكشف لها (الجزء ٢: ٤٨٥، ٣٢).

وعندهـا، على ضوء إشراق النـور الأزليّ، سيُعرف كلّ شيءٍ لما هو عليه؛ لن يكون ممكنًا بعدها إخفاء المقاصد والدوافع. وهكذا، يقول ابن العربيّ، يُصنَّف الناسُ

علـى قدر أحوالهم في الدنيا فمـن كان في الدنيا عبدا محضا كان في الآخرة ملكا محضا ومن كان في الدنيـا يتصف بالملك ولو في جوارحه انها ملك له نقص من ملكه في الآخرة بقدر ما استوفاه في الدنيـا... فـلا أعز في الآخرة ممن بلغ في الدنيا غاية الذل في جناب الحق والحقيقة ولا أذل في الآخـرة ممن بلـغ في الدنيا غاية العزة في نفسه ولو كان مصفوعـا في الدنيا ولا أريد بعز الدنيا أن يكـون فيهـا ملكا الا أن يكون صفته في نفسه العزة وكذلـك الذلة وأمّا أن يكون في ظاهر الامر ملكا أو غير ذلك فما نبالي في أي مقام وفي أي حال أقام الحق عبده في ظاهره وانما المعتبر في ذلك حاله نفسه (الجزء ١: ٢٢١، ١٨؛ ٣: ٣٥٠، ١٤).

يـرى ابـن العربيّ أنّ ظاهر الإنسان، عنـد القيامة وما يليها، ينبنـي، كلّيّةً، على فعله في هذا العالم. قد نستطيع أن نورد الملاحظة عينها بحقّ البرزخ، إلّا أنّنا نقع على فارقٍ أساسيّ. فالـبرزخ، في علاقتـه بالقيامة – كما أسلفنا – هو بمثابة حلم، تمامًا كما أنّ هذا العالم هو، في إزاء الـبرزخ، بمثابة حلـم. أمّا انبناءُ «الظاهر» في الآخرة علـى «الباطن» في هذا العالم، فهو بحيـث يتبادلان المواقع الوجوديّة، وهذا ما يمثّـل واحدًا من الفروقات الأساسيّة في التجربة «الحسّيّة» بين النشأتين.

وكلّ سـؤالٍ حـول الظاهر والباطـن – في أيّ المراتب الوجوديّة – يرتـدّ، بل يجب أن يرتـدَّ، إلى العلاقـة بين الاسمين الإلهيّـين «الظاهر» و»الباطن»؛ فـالله – أو الوجود المطلق – من حيث هو الباطن، هو الهويّة؛ أمّا من حيث هو الظاهر، فهو الوجود الذي تظهر فيه الممكنـات، تماما كما تظهر الألوان في النور. الوجود، إذًا، ينتمي لله وحده، لا للأعيان، أو الممكنات، وإن بدت مستقلّةً في وجودها. من هنا، يقول ابن العربيّ،

[الله] هـو الظاهـر من حيث المظاهـر وهو الباطن من حيـث الهويـة فالمظاهر متعددة من حيث

أعيانها[٣٣] لا من حيث الظاهرة فيها فالاحدية من ظهورها والعدد من أعيانها (الجزء ٢: ٩٣، ٣٥)

في مكان آخر، يماهي ابن العربيّ، وبوضوح، العماءَ بـ «قوله [تعالى] هو الاوّل والآخر والظاهر والباطن» (الجزء ٢: ٣١٠، ١٣). وهكذا، فإنّ «الظاهر» يتماهى مع الخيال المطلق بمقدار ما يُعبّر هذا الأخير عن تجلّي الله، لا من حيث يظهر كـ «ما سوى الله». «فاعلم ان الله هو الظاهر الذى تشهده العيون والباطن الذى تشهده العقول... غير أنه لا يلزم من الشهود [شهود الله] العلم بأنه هو [العبد] ذلك المطلوب» (الجزء ٣: ٤٨٤، ٣٥).

لدى القيامة، تظهر تجلّيات الله في صور خياليّة بوضوح. وليبيّن المسألة، عادةً ما يشير ابن العربيّ إلى حديثٍ طويل موجود في **صحيح مسلم**. فالله سيُظهر نفسه، بصورٍ شتّى، لجماعات الناس المحتشدة يوم القيامة. وفي كلّ صورة «يقول: أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ بالله منك». وفي النهاية يقول الله لهم «هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها؟ فيقولون: نعم»، فيتحوّل الله في صورته فيعرفونه[٣٤].

فظاهر الله – الوجود الواحد المتجلّي في الأعيان الكثيرة – يتحوّل على الدوام، لا عند القيامة فحسب، بل في هذا العالم كذلك، حيث كلّ الأشياء في تحوّل مُطّرد من خلال «الخلق المتجدّد في كلّ لحظة»[٣٥]. ويجد ابن العربيّ إشارةً إلى ذلك في الآية القرآنيّة، «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سورة **الرحمن**، الآية ٢٩). فيوم الله، يقول ابن العربيّ، هو «الزمان الفرد»[٣٦].

---

(٣٣) أي الأعيان الثابتة، وهي وإن لم يكون له وجودٌ مستقلّ، فيه موضوعات علم الله. راجع الهامش ١٤؛ وأيضًا،
W. Chittick, "Ibn al- 'Arabī and his School," in *Islamic Spirituality*, II (vol. 20 of *World Spirituality*), forthcoming.
هنا، وانسجامًا مع صياغة الفرغانيّ، تُجعل «كثرة العلم» في إزاء «وحدة الوجود». راجع **المعجم الصوفيّ**، مصدر سابق، «الظاهر».

(٣٤) الجزء ١: ٣١٤، ١ (٤: ٤٦١، ١٢)؛ راجع، الجزء ١: ٣٠٥، ١٤ (٤: ٤١٢، ١٠)، الجزء ٢: ٣١١، ٢٥. أمّا الحديث، فهو موجود في **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، الباب ٣٠٢ (القاهرة: محمّد عليّ صبيح، ١٣٣٤ هـ.)، الجزء ١، الصفحات ١١٤ إلى ١١٧.

(٣٥) عن الخلق الجديد، انظر،
Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., pp. 205-15; "The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism," *Mélanges offerts à Henri Corbin*, ed. S.H. Nasr (Tehran: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1977), pp. 115-48; cf. Chittick and Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi*, op. cit., pp. 81-3, 136-7.

(٣٦) عن الزمان الفرد، راجع الجزء ١: ٢٩٢، ١٦ (٤: ٣٣٨، ١٣)؛ الجزء ٢: ٤٣١، ٢٨؛ الجزء ٣: ٢٩٥، ١٢؛ وأيضًا، الجزء ٣: ١٩٨، ٣٢؛ ٢٢٤، ٣٢؛ ٢٥٣، ١٤؛ ٤٧٠، ٢٣.

وبما أنّ الإنسان قد خُلق «على صورة الله»، فهو تجلّي الظاهر والباطن كليهما. المهمّ أن يدرك المرء أنّ تجلّي الله في الإنسان، في رؤية الشيخ الأكبر، يتبع «قانون التشابه الانعكاسيّ»؛ بـكلام آخر، ثمّة علاقـة عكسيّة بين الاسمين لأنّ الإنسان هو مـرآة الله. «[و]المرآة حضرة الامـكان والحق الناظر فيها والصورة أنت» (الجزء ٣: ٨٠، ١٧)[٣٧]. وهكذا يعكس ظاهرُ الإنسانِ باطنَ الله، ويعكس باطنه ظاهر الله.

قـال رسـول الله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته فله التنوّع في باطنه وله الثبوت في ظاهره فلا يزيد فيه عضو لم يكن عنده في الظاهر ولا يبقى على حال واحد في باطنه فله التنوع والثبوت والحق موصوف بأنه الظاهر والباطن فالظاهر له التنوّع والباطن له الثبوت فالباطن الحق عـين ظاهر الانسان والظاهر الحق عين باطن الانسان فهو كالمـرآة المعهودة اذا رفعت يمينك عند النظـر فيها الى صورتك رفعـت صورتك يسارها فيمينك شمالها وشمالـك يمينها فظاهرك أيها المخلوق على صورة اسمه الباطن وباطنك اسم الظاهر له (الجزء ٤: ١٣٥، ٣٣).

ويتولّد هذا العكس المرآتيّ، بين الإنسان والله، من «تماميّة» المستوى الجسمانيّ وإحاطته الوجوديّـة. فبدن الإنســان الجسمانيّ يُظهر كلّ صفات الله بنحوٍ مـا، ومن ضمنها صفات الرحمـة والغضب. لكن في العالم الآخر، متـى ما ترك الإنسان مستوى الوجود الجسمانيّ، تنفصل صفتا الرحمة والغضب إلى حدٍّ بعيد، كما هو مُبيَّنٌ أدناه؛ بكلام آخر، تلك الموجودات التـي تُظهر الرحمة، فمحلُّها الجنّة، وتلك التي تظهـر الغضب فمحلّها النار. وهذا ما يعني أنّ هــذا العالم، والإنسان تحديدًا، يشتمل على الرحمـة والغضب كليهما، وبالتالي يملأ طيفًا وجوديًّا أكثر سعة من كلا الدارين في العالم الآخر. لذا يكتب ابن العربيّ،

واعلم ان أكمل نشأة الانسـان انما هي في الدنيا وأما الآخرة فكل انسان من الفرقتين على النصف في الحال لا في العلم فإن كل فرقة عالمة بنقيض حالها فليس الانسان الا المؤمن والكافر معا سعادة وشقـاء نعيـم وعذاب منعم ومعذب ولهـذا معرفة الدنيا أتم وتجلى [وتجلّـي] الآخرة أعلى فافهم (الجزء ١: ١١٨، ١٠؛ ٢: ٢٢١، ٥).

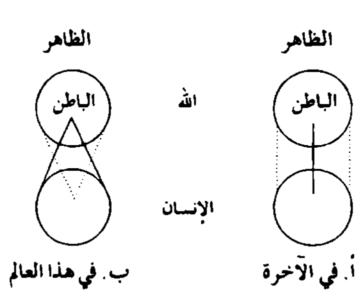
وإن كانـت تماميّـة حـال الإنسان، في هذا العالم، تجعـل منه صورة مرآتيّـة لله، فإنّه، في العـالم الآخر يخسر هذه التماميّة التي تُجيزها الجسمانيّـة، وإن كان يُحصّل المعرفةَ، وكذلك القـربَ، إن كان مـن السعداء. المهـمّ، هنا، أن نعـي أنّ الإنسان لن يكـون في العالم الآخر

(٣٧) المـرآة من الأمثلـة المفضّلة عند ابن العربيّ لتفسير العلاقات؛ راجع بداية الفصل الأوّل مـن الفصوص؛ وأيضًا، المعجم الصوفيّ، مصدر سابق، الصفحات ٤٤٩–٥٠٦. وانظر، كذلك،

M. Sells, "Ibn 'Arabī's Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event," *Studia Islamica*, forthcoming.

صـورة الله المرآتيّة، إذ إنّه لن يكـون، بعد الآن، في أُدنى المراتب الوجوديّة، حيث العلاقات معكوسـة. ويمكن أن نُصـوّر حاله في العالم الآخر كأشعّة من نـور في خضمّ الهواء، قبل أن تُعكس وتنقلب. بالنتيجة، يعكسُ ظاهرُ الإنسان، في العالم الآخر، ظاهرَ الله، وباطنُهُ باطنَ الله. وهكذا يكون باطنه ثابتًا، أمّا ظاهره فهو في استحالة دائمة (الرسم التوضحيّ الثاني).

الرسم الثاني: العلاقة بين الله والإنسان فيما خصّ اسمي «الظاهر» و«الباطن»




واعلـم أن الحـق لم يزل في الدنيا متجليا للقلـوب دائما فتتنوع الخواطـر في الانسان عن التجلي الالهـي من حيث لا يشعر بذلـك الا أهل الله كما انهم يعلمون ان اختـلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الموجودات كلها ليس غير تنوعه فهو الظاهر اذ هو عين كل شيء[٣٨] وفي الآخـرة يكون باطن الانسان ثابتا فانه عين ظاهر صورتـه في الدنيا والتبدل فيه خفي وهو خلقه الجديـد في كل زمـان الذي هم فيه في لبس [سـورة ق: الآية ١٥] وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنـه في الدنيا ويكون التجلى الالهى لـه دائما بالفعل فيتنوع ظاهره في الآخرة كما كان يتنوع باطنه في الدنيا في الصور التي يكون فيها التجلي الالهي فينصبغ بها انصباغا فذلك هو التضاهي الالهـي الخيـالي غير انه في الآخرة ظاهر وفي الدنيا باطن فحكـم الخيال مستصحب للانسان في الآخرة وللحق وذلك هو المعبر عنهما بالشأن الذي هو فيه الحق من قوله كل يوم هو في شان فلم يـزل ولا يـزال وانما سمى ذلك خيالا لانا نعرف ان ذلك راجـع الى الناظر لا الى الشيء في نفسه فالشـيء في نفسـه ثابت على حقيقتـه لا يتبدل لان الحقائق لا تتبدل ويظهـر الى الناظر في صور متنوعـة وذلك التنـوع حقيقة أيضا لا تتبدل عن تنوعها فلا تقبـل الثبوت على صورة واحدة بل حقيقتهـا الثبوت على التنوع فكل ظاهر في العالم صورة ممثلة كيانية مضاهية لصورة الهية لانه لا يتجلى للعالم الا بما يناسب العالم في عين جوهر ثابت (الجزء ٣: ٤٧٠، ١٦).

باختصـار، العالم الآخر هو «دار انفعال سريع لا بطء فيه كباطن هذه النشأة الدنياوية في الخواطر» (الجزء ٣: ٢٢٣، ٢٩).

وكثـيرًا ما يقتبس ابن العربيّ الآيـة القرآنيّة التي يُخاطَبُ بها أهـل الجنّة: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا

(٣٨) في أكثر من سياق، يحكي ابن العربيّ عن الإنسان والعالم على أنّهما صور مرآتيـة؛ نستطيع أن نخلُص إلى أنّ التنوّع الكبير للمخلوقات في العالم الأكبر يعكس تنوّع الصور في حقيقة الإنسان الباطنيّة.

﴿مَا تَشْتَهِيٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾ (سورة فصّلت، الآية ٣١). وعلى نفس المنوال، يحيلنـا دائمًا على الحديث الذي يقول الله فيه، «فإنّي أقول للشيء كُن فيكون، وقد جعلتك اليـوم تقول للشيء كُـن فيكون»[٣٩]. وبحسب ابـن العربيّ، لا يمكن فهـم هذه المعطيات التقليديّـة إلّا في سيـاق الطبيعة الخياليّة للوجـود في الجنّة؛ فالأفق الظاهـر في العالم الآخر، يـوازي الأفق الذهنيّ والخياليّ في هذا العالم. بالتـالي، كما يعطي الله الخواطرَ والخيالات في أذهاننـا صورًا، فسيفعل الأمر عينه في العالم الآخر. لكنّنا هناك سنعاين «افكارنا» ملموسةً، و«خـارج» أنفسنا في مرتبةٍ من الواقع أعظـم بكثير من المرتبة الجسمانيّة. يشرح ابن العربيّ هذه النقاط كما يلي:

> واعلم ان في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر في أمر ما الا والحق يكوّنه في هذه الحضرة كتكوينه أعيان الممكنات اذا شاء ما يشاء منها فمشيئة العبد في هذه الحضرة من مشيئة الحق فان العبد ما يشاء الا أن يشاء الله... ويقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس وأما في الخيال فكمشيئة الحق في النفوذ فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل ما يشاؤه العبـد[٤٠] كمـا هو في الآخرة في عمـوم حكم المشيئة لان باطن الانسان هـو ظاهره في الآخرة فلذلـك يتكوّن عـن مشيئته كل شـيء اذا اشتهاه فالحق في تصريف الانسـان في هذه الحضرة في الدنيا وفي شهوته في الآخرة لا في الدنيا حسا فالحق تابع في هذه في الحضرة وفي الآخرة لشهوة العبـد كمـا هو العبد في مشيئته تحت مشيئة الحق فما للحـق شأن الا مراقبة العبد ليوجد له جميع مـا يريـد ايجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك في الآخـرة والعبد تبع للحق في صور التجلي فمـا يتجلى الحق له في صورة الا انصبغ بها فهو يتحوّل في الصور لتحول الحق والحق يتحوّل في الايجاد لتحوّل مشيئة العبد في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الآخرة في الجنة عموما (الجزء ٣: ٥٠٩، ٣٣)[٤١].

---

(٣٩) الجزء ٣: ٢٩٥، ١٦؛ راجع الجزء ١: ٢٥٨، ٢٢ (٤: ١٤٤، ١١)؛ ٢٥٩، ٢٩ (٤: ١٥٣، ١)؛ الجزء ٢: ٤٤٠، ٣٥.

(٤٠) من المعلوم أنّ ابن العربيّ يؤمن أنّ إرادة الأولياء وهمّتهم نافذة بحيث تدخل كلّ رغباتهم حيّز الوجود المادّيّ. راجع، Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., pp. 275-83; Corbin, *Creative Imagination*, op. cit., pp. 222ff.
ولكن لا يظهر أنّ الإشارة كانت وافية إلى أنّ الأولياء يحوزون هذه القدرة الخارقة على سبيل ارتقاب حالتهم في الجنّة.

(٤١) إذا بـدا لـك الوضع هذا شبيهًا بقصّة البيضة والدجاجـة، فلا تستغرب. المسألة، في الأساس، تشبـه نسخة مبسّطة عن رسم دائريّ يوظّفه ابن العربيّ في بيان الاختلافات بين الشرائع.

١. «إنما اختلفت الشرائع لاختلاف النسب الالهية [أي الأسماء الإلهيّة].
٢. انما اختلفت النسب الالهية لاختلاف الاحوال.
٣. انما اختلفت الاحوال لاختلاف الازمان.
٤. انما اختلفت الازمان لاختلاف الحركات.
٥. انما اختلفت الحركات لاختلاف التوجهات.
٦. انما اختلفت التوجهات لاختلاف المقاصد.
٧. انما اختلفت المقاصد لاختلاف التجليات.
٨. انما اختلفت التجليات لاختلاف الشرائع». (الجزء ١: ٢٦٥ [٤: ١٨٥])

يتقوّم وضعُ الإنسان في الجنّة بحسب رغباته بالكامل. تصير كلماتُ الله كلماتُه: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة النحل، الآية ٤٠). بالفعل، يُشيّد الإنسان جنّتـه بيده[٤٢]. ويشير ابن العربيّ في هذا الصـدد إلى الحديث التالي: «إنّ في الجنّة لسوقًا ما فيهـا شـراء ولا بيع إلّا الصور من الرجـال والنساء، فإذا اشتهى الرجـل صورةً دخل فيها». فبرؤيـة ابن العربيّ، يرينا هـذا الحديث أنّ وضع الإنسان في الجنّـة في غاية اللطف، بحيث يوجد بصورةٍ دون أن يحول ذلك من وجوده في صور أخرى كذلك[٤٣].

> وكذلـك سـوق الجنة ندخل في أيّ صورة شئنا من صور السوق مع كوننا على صورتنا لا ينكرنا أحـد من أهلنـا ولا من معارفنا ونحـن نعلم أن قد لبسنا صـورة جديدة تكوينية مـع بقائنا على صورتنا (الجزء ٢: ١٨٣، ٢٢)[٤٤].

أو مجدّدًا:

> كذلك نشأة الانسان في الآخرة لا تشبه نشأة الدنيا وان اجتمعتا في الاسماء والصورة الشخصية فـان الروحانيـة على نشأة الآخرة أغلب من الحسية وقد ذقنـاه في هذه الدار الدنيا مع كثافة هذه النشـأة فيكون الانسان بعينه في أماكـن كثيرة وأما عامة الناس فيدركون ذلك في المنام (الجزء ١: ٣١٨، ٢٧؛ ٥: ٦٧، ١٣).

## الجنّة والنار

يتشابـه النعيم والجحيم في بعض الأوجه، ويتغايران تمامًا في غيرها؛ كلاهما ينتمي إلى العالم الآخـر، وكلاهما ينطوي على مستـوًى مزدوجٍ من الخبرة: ظاهرٌ وباطـن، أو «جسمانيّ» و«روحانيّ».

أمّـا ابـن العربيّ، في إصراره على المعاد الجسمانيّ، فإنّه ينـأى بنفسه عن أولئك، من بين

---

يبني الموضوع برمّته على طبيعة «القابليّة»، أي على العلاقة بين القابل (العين) والوجود اللامتعيّن. راجع الهامش ١٤؛ وأيضًا، Izutsu, *Sufism and Taoism*, p. 118, 159.

(٤٢) ويُشيّـد نـارَهُ بيده، كذلك: «وكذلك أهل النار لا يخطر لهم خاطر خوف من عـذاب أكبر مما هـم فيه الا تكوّن فيهم أو لهم ذلـك العـذاب وهو عين حصول الخاطر» (الجزء ١: ٢٥٩، ٣٠؛ ٤: ٤٥٣، ٣). ويعلّمنا ملّا صدرا أنّ لكلّ إنسان، شقيٍّ أو سعيـد، عالمـه التامّ الخاصّ؛ راجع، كتاب العرشيّة (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربـيّ، ٢٠٠٠). ويبدو صدرا، هنا وفي أماكن أخرى، مَدينًا لابن العربيّ الذي انتشرت هذه الفكرة في طيّات مباحثه. (راجع الجزء ٣: ٢٢٣، ٣٠ حيث يبدو أنّه يشير إلى المسألة بوضوح).

(٤٣) راجع الجزء ٢: ٣١٢، ٢٦؛ الجزء ٢: ٦٢٨، ٣.

(٤٤) راجع الجزء ١: ١٤٩: ١٢ (٢: ٣٥٣، ٥)؛ الجزء ٣: ٥١٨، ٢٢ وما يليها.

الفلاسفة، الذين يقولون بأنّ نفوس الناجين تحيا في نشأة «العقل». هؤلاء، عند ابن العربيّ، «على خلاف ما هو الامر عليه لانه جهل ان ثم نشأتين نشأة الاجسام ونشأة الارواح وهي النشأة المعنويـة فاثبتوا المعنوية ولم يثبتوا المحسوسة» (الجزء ١: ٣١١، ٢٣؛ ٤: ٤٤٨، ٧). باختصـار، «ان النفس تحشر على صورة علمها والجسم على صورة عمله» (الجزء ١: ٩٩، ٢٠؛ ٢: ١٢٣، ١)[٤٥].

يرينا ابن العربيّ أنّ الكمال الإلهيّ يقتضي هذين البُعدين – الغيب والشهادة – في العالم الآخر كاقتضائه لهما في هذا العالم:

والجمـع بين العقل والحس والمعقول والمحسوس أعظم في القدرة وأتم في الكمال الالهي ليستمر لـه سبحانـه في كل صنف من الممكنات حكم عالم الغيـب والشهـادة ويثبت حكم الاسم الظاهر والباطن في كل صنف (الجزء ١: ٣١٢، ٤؛ ٤: ٤٥١، ١).

وترجـع هذه الاختلافات العميقة بين الجنّة والنار إلى اختلاف صورتيهما في الله؛ المراد هنا صفات الرحمة والغضب[٤٦]. فهاتان الصفتان هما المفتاح لفهم نظرة ابن العربيّ للعالم، وفي هذا السياق فحسب، تتضّح الفوارق الوجوديّة بين الجنّة والنار.

نستطيـع أن نـرى إلى المسائل كما يلـي، وإن كنّا، بذلك، نضـع المخطّط الكزمولوجيّ الأكـبريّ في معرضـ التبسيط[٤٧]: في العماء، خَلَق الله الـروح الأسمى، المعروف بـ«العقل الكلّـيّ» و«القلم». ثمّ خلق روحًا ثانيًا، يُعرف بـ«النفس الكلّيّة» أو «اللوح». ويعيّن اللوح والقلـم، الأوّل والثاني، حدود عـالم المجرَّدات؛ فهما، في الحيّز الروحـانيّ، المبادئ الفاعلة والمتلقّيـة في كلّ الخلق، **اليانغ والـين** كما في الفلسفة الصينيّة. من ثـمّ، كما أنّ العقل الكلّيّ قـد ألقى ظلًا اسمه النفس الكلّيـة، فإنّ النفس تلقي بظلّها، وهـو الطبيعة، وهي التي تُبرِزُ، في ذاتهـا، وإن كانـت فاقدةً للوجود الفعلـيّ، أربعة ميولٍ وجوديّـة (أنطولوجيّة) أساسيّة، «الطبائـع» الأربع: الحرارة، والبرودة، والرطوبة واليبوسة؛ وهـذه إنّما تعكس أربع صفاتٍ إلهيّـة أساسيّة: الحياة، والعلم، والإرادة، والقـدرة (**الأركان الأربعة** للألوهيّة)[٤٨]. والطبيعة،

(٤٥) راجع الجزء ١: ٣١٧، ١١ (٥: ٦٠، ٦).

(٤٦) كمـا مـرّ، فإنّ ابن العربيّ عادةً ما يُحيل كلّ قناعاتـه إلى الأسماء الحسنى، إذ «كل صفة ظاهرة في العالم تستدعي نسبة خاصة لها اسم معلوم عندنا من الشرع» (الجزء ٣: ٤٤١، ٣٥). راجع،

W. Chittick, "Ibn al-'Arabī's Myth of the Names," in P. Morewedge, ed., *Islam and Platonism*, forthcoming.

(٤٧) لوصفٍ أكثر توازنًا، مع رسومات من الفتوحات، انظر،

W. Chittick, "Ibn al-'Arabī and his School," op. cit.

(٤٨) راجـع الجزء ٣: ٣٩٧، ٥؛ ٤٣٠، ١٠؛ الجـزء ٤: ١٥٠، ٩. عن الأسماء الأربعة الأساسيّة وعلاقتها بالطبائع الأربع، راجع

بدورهــا، تفعلُ في الطين – الجوهر الكلّيّ – لتنتج البدن الكلّيّ، وفيه تتجلّى الطبائع الأربع في صور كلّ مخلوقات العالم الحسّيّ، عالم الجسمانيّات.

أمّــا أوّل المخلوقــات الجسمانيّة التــي تتجلّى في البدن الكلّيّ فهو عرشــ الله[49]. يقول القــرآن، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (ســورة **الرحمن**، الآية ٥). من هنــا يُنظَرُ إلى العرش المحيط بالعالم المحسوس، على أنّه الرحمة المحضة. وبحسب الحديث المشهور، فإنّ العبارة المنقوشــة على العرش هي: «وسبقت رحمتي غضبــيّ». وبما أنّ العرش هو صرف الرحمة، فــلا يختلط بالغضب، فإنّ هذه الصفــة الأخيرة لا تظهر إلّا في المستــوى الوجوديّ التالي، الكرســيّ، الذي بحســب القرآن، يَسَعُ السمــاوات والأرض (سورة **البقــرة**، الآية ٢٥٦). وعلــى الكرسيّ يضع الله قدميه، المعــرَّف عنهما بـ«قدم الجبّار» (بحسب الحديث) وبـ«قدم الصِّــدق» (سورة **يونس**، الآيــة ٢). وبحسب تأويل ابن العربيّ، فــإنّ الرحمة المحضة عند العرش «انقسمت في الكرسى الى رحمة وغضب مشوب برحمة» (الجزء ٣: ٤٣٢، ١٤). «وليســت تلك القدم الا غضب الله» (الجزء ٣: ٣٨٦، ١٣)، التي تدخل الوجود عند هذه المرتبة، وبالتالي تشتمل على السماوات والأرض وتحتويهما. و«لولا الخلق ما غضب الحق» (الجزء ٣: ٣٨٦، ١)[50].

وكلّ ما دون الكرسيّ ينتمي إلى المجال الذي يفعل فيه كلا الرحمة والغضب. وجوديًّا، تتّفق المراتب النازلة، حيث تختلط خصائص هذين الاسمين، مع تكثُّف تدرُّجيٍّ في الكون. وعند مستوى الأفلاك السبعة، تُنتج الطبائع الأربع العناصرَ الأربعة – النار، والهواء، والماء، والأرضــ – في صورهــا البسيطة المعقولــة. ثمّ، وبالتــوازي مع الأرضــ، تَنوجد العناصر بصورهــا المركّبــة، أي كما تظهر في العالم الجسمــانيّ. أخيرًا، ومن اجتمــا ع العناصر، تبرز المخلوقات «العنصريّة»، كالمعادن، والنبات، والحيوان، إلى الوجود[51]؛ فهي بالتالي، الأكثر «كثافةً»، والأقــلّ «لطفًا»، في كلّ الكائنات المحسوسة، والتــي يأتي العرش في صدارتها، وهو، وإن كان «طبيعيًّا»، فإنّه ليس بعنصريٍّ.

---

الجزء ١: ٢٩٣، ١٧ (٤: ٣٤٤، ١٠)؛ الجزء ٢: ٤٣٠، ١٤؛ الجزء ٣: ٤٣٠، ١٥؛ يبني المقطعان الأخيران على أنّ القدرة تــوازي الكلمة (الجزء ٣: ٤٤١، ١٩). كمــا ويزوّدنا ابن العربيّ بمخطّط آخر: العلم (الحــرارة)، الإرادة (اليبوسة)، القدرة (الرطوبة)، الكلمة (البرودة)؛ الجزء ٢: ٦٦٧، ٢٥.

(٤٩) الجزء ١: ١٤٨، ٣١ (٢: ٣٥١، ٨)؛ الجزء ٢: ٤٣٦، ٦؛ الجزء ٣: ٢٠١، ٢.

(٥٠) هنا، كان الخلق بمعنى الخلق الحسّيّ الذي يقابل الأمر، أو الخلق الروحانيّ.

(٥١) الجزء ١: ٢٩٣-٩٤ (٤: ٣٤٤-٣٤٩).

هـذا التمييز بين عنصريٍّ وطبيعيٍّ هو في غاية الأهمّيّة ويحتاج إلى توضيح – وإن اقتضى الشرحُ المفصّل دراسةً على حدى. ليس للطبيعة وجودٌ في نفسها، بيد أنّ خصائصها ظاهـرة في كلّ العالم المحسوس، من العرش إلى الأرض. ومع هذا، فإنّ بعض الجسمانيّات طبيعيّـة دون أن تكـون عنصريّـة، كما هي الأفلاك (العرش والكرسيّ ضمنًـا)، والملائكةُ الأدنون، والملـكات العقليّـة، والأرواح الجزئيّة[٥٢]، والعناصر البسيطـة نفسها. وبتسميته بعضَ الملائكة والملكات الذهنيّـة بـ«الأجسام»، يحيلنا ابن العربيّ علـى أجسام لطيفة، أو «خياليّة»، وعادةً ما يميّزها من **الأجسام** بأن يسمّيها **أجساد**[٥٣].

في إحدى المقاطع، يصرّح ابن العربيّ بأنّ «الخيال حضرته الطبيعة» [أي: الطبيعةُ حضرةُ الخيـال] (الجزء ٣: ٥٠٨، ٢٦). قد يـتراءى الأمر، في أوائلـه، أنّ الطبيعة تتساوى ومرتبة الخيـال المنفصل، إذ هي [الطبيعة] تفعل في مـا دون النفس الكلّيّة، التي تُشكّل الحدّ الأدنى لعالم المجرّدات. إلّا أنّ إحالة ابن العربيّ قد تكون على الخيال اللامتعيّن، إذ في تبيانه لمخطّطه الكـونيّ يكتب أنّ الطبيعة، في الحقيقة، تفعل في كلّ ما سـوى الله، وبدءًا بالعماء. والطبيعة التـي تظهـر خصائصهـا في «الأجسام الشفّافة» – مـن قبيل العرش – هي بمثابـة ابنة لهذه الطبيعـة السامية، وهي بمثابة أمّها[٥٤]. وأغلب الظنّ أنّ هاتين الطبيعتين تشيران إلى مستويي الخيـال، اللامتعيّن والمنفصل. ولذا، عندمـا يحكي ابن العربيّ عن جسمانيّات مثل العرش، طبيعيّة وليست عنصريّة، يبدو أنّه يقول إنّها تقوم في عالم الخيال المنفصل.

في المقابـل، ربّما، فـإنّ النصّ الأكبريّ واضـحٌ في أنّ مستويات النعيـم المختلفة «تقع» بـين العرش والكرسيّ؛ فهي [المستويات] طبيعيّـة وإن لم تكن عنصريّة. ثمّ الجحيم تقع دون الكرسـيّ، وتمتدّ إلى ﴿أسـفل سـافلين﴾؛ فهي عنصريّة وبالتالي – بخـلاف النعيم – تماثل هذا العالم في جوهرها.

> يقرب حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيا [سورة طه، الآية ٧٤] (الجزء ١: ٢٩٤، ٢٧؛ ٤: ٣٥٢، ٤)[٥٥].

---

(٥٢) الأرواح الكلّيّـة، كالعقل، والنفس، والأرواح البشريّة، كلّها متجرّدة، وبالتالي توجد وراء مرتبة الطبيعة كما هي معرّفة هنا؛ لكـن من وجهة نظـر أخرى، فقد تشـتمل على كائنـات «طبيعيّة». عن «الأجسام الطبيعيّة»، انظـر الجزء ١: ٢٦١، ٥ (٤: ١٦١، ٥)؛ الجزء ٢: ٣٣٥، ١٠.

(٥٣) راجع الجزء ١: ١٣٣، ١٣ (٢: ٢٨٤، ١٨)؛ ٣٠٧، ٨ (٤: ٤٢٣، ١)؛ الجزء ٣: ١٨٦، ٢٨؛ ٣٨٩، ١٣.

(٥٤) الجزء ٣: ٤٢٠، ١٦؛ راجع الجزء ٤: ١٥٠، ١.

(٥٥) راجع الجزء ٢: ١٨٤، ١؛ ٢٤٤، ٣٣. عن موضع الجنّة والنار، انظر، الجزء ١: ١٢٣، ٩ (٢: ٢٤١، ١٧)؛ ١٦٩، ٩(٣: ٩٥، ١٤)؛ ٢٩٩، ٢٠ (٤: ٣٨٠، ٥)؛ الجـزء ٢: ٤٤٠، ١؛ الجـزء ٣: ٤٤٢، ٨. وعن حقيقة أنّ العالم الآخر طبيعيٌّ عوض أن يكون عنصريًّا،

ويرجع التشابه بين هذا العالم والجحيم إلى حقيقة تجلّي الغضب في كليهما، في حين لا موطئ قدم له إلى النعيم. ويعبَّر عن هذا، كُزمولوجيًّا، بحقيقة أنّ النعيم تقع دون العرش - وهو محور رحمة الله - ولكن فوق الكرسيّ الذي عليه تُوضع قدم الجبّار. بعبارةٍ أخرى، يختلط الغضب والرحمة عند المستوى العنصريّ، لكن ليس عند مستوى تلك الجسمانيّات التي تسكن **فوق** الكرسيّ(٥٦).

إن وُجدت الجحيم، فهي توجد للسبب عينه الذي لأجله يوجد عالمنا هذا الذي يختلط مع الغضب: لكي تتفعّل صفات الأسماء الإلهيّة تمامًا. وعادةً ما يشرح ابن العربيّ هذه المسألة بالإشارة إلى «يدَي» الله التي بها خُلق الإنسان (راجع سورة **ص**: الآية ٧٥)؛ هذا، وقد «خلق كل ما سواها اما عن أمر الهي أو عن يد واحدة» (الجزء ١: ١٢٢، ١٣؛ ٢: ٢٣٧، ١٦). يحكي القرآن عن ميمنة الله وميسرته، وعن حقيقة أنّ «أصحاب» الأولى يسكنون الجنّة وأصحاب الأخرى النار (سورة **الواقعة**، الآيات ٧ إلى ٥٦). وفي حديثٍ، يفسّر النبيّ أنّ الله خلق «قبضتين»، واحدة للنار وأخرى للجنّة. لا أحد له أن يعترض على ذلك، يقول ابن العربيّ،

> اذ لا موجود كان ثم سواه فالكل تحت تصريف أسمائه فقبضة تحت أسماء بلائه وقبضة تحت أسماء آلائه (الجزء ١: ٣٧، ٣٠؛ ١: ١٦٩، ١٢)(٥٧).

وكما أنّ العالم قد أدرك الوجود تحت قدمَي الله، بحيث اختلطت صفتا الرحمة والغضب، فكذلك أوجب انوجادُهُ اختلاطَ القبضتين.

> فأوجد العالم سبحانه ليظهر سلطان الاسماء فان قدرة بلا مقدور وجودا بلا عطاء ورازقا بلا مرزوق ومغيثا بلا مغاث ورحيما بلا مرحوم حقائق معطلة التأثير وجعل العالم في الدنيا ممتزجا مزج القبضتين في العجنة ثم فصل الاشخاص منها فدخل من هذه في هذه من كل قبضة في أختها... وفي هذا تفاضلت العلماء في استخراج الخبيث من الطيب والطيب من الخبيث وغايته التخليص من هذه المزجة وتمييز القبضتين حتى تنفرد هذه بعالمها وهذه بعالمها كما قال الله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم [سورة **الأنفال**، الآية ٣٧] (الجزء ١: ١٢٠، ١٥؛ ٢: ٢٢٩، ٩).

---

راجع، الجزء ١: ٢٧٦، ٢٤ (٤: ٢٤٩، ١)؛ الجزء ٢: ١٨٤، ١؛ وعن الطبيعة العنصريّة للجحيم، راجع، الجزء ٣: ٢٤٤، ٣٣.

(٥٦) قد يبدو وكأنّ الجسمانيّات الطبيعيّة، ولكن اللاعنصريّة، والتي توجد **تحت** الكرسيّ، من مثل الملائكة الأدنون والملكات العقليّة، تظهر الغضب والرحمة معًا. لا بدّ من المزيد من البحث لكي تتوضّح خفايا كزمولوجيا ابن العربيّ.

(٥٧) راجع، الجزء ١: ٢٦٣، ٣ (٤: ١٧٣، ٤).

باصطلاحـــات مَعاديّة، فإنّ القبضتين همـــا «العالمان عالم السعادة وعالم الشقاوة» (الجزء ٣: ٧٥، ١٤). بيـــد أنّ ابن العربيّ يصرّ على أنّ [حتّى] الأشقياء لا ينقطعون عن رحمة الله، لأنّ الغضب المحض لا يمكن أن يوجد؛ فالكرسيّ، في نهاية المطاف، هو خليطٌ من الرحمة والغضـــب، كما مرّ. والحديث الذي يذكـــر القبضتين يجعلهما في الجنّة والنار، لا في النعمة والعذاب. «وإنما أضافهم الى الدارين ليعمروهما وكذا ورد في الخبر الصحيح ان الله لما خلق الجنـــة والنار قال لكل واحدة منها لها على ملؤها أي أملوها سكانا» (الجزء ٣: ٧٦، ٢٧). إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ أهل النار سيعانون عذابًا أبديًّا.

## المدّة المحدودة لعذاب الجحيم

في اعتقـــاد ابـــن العربيّ أنّ عـــذاب الجحيم لن يـــدوم إلى الأبد، وهذا ليس اعتقـــادًا شاذًّا في الفكر الإسلاميّ؛ فحتّى أهل الظاهر من الفقهاء أذعنوا لمثل هذه الخلاصة[٥٨]. وإن كان لابن العربيّ من إنجاز، فهو دمجُ هذه القناعة في منظومة متافيزيقيّة وكُزمولوجيّة؛ بأيّ الأحوال، محدوديّة مدّة العذاب هو من الموضوعات المتكرّرة في كتاباته.

لا ينفـــي ابن العربـــيّ أنّ «المجرمين»[٥٩] سيبقـــون في النار «إلى الأبـــد»، إذ النصّ القرآن يقـــول، «خالدين فيها» (سورة **البقرة**: الآيات ٢٥، ٣٩، ٨١، ٢١٧، إلخ). إلّا أنّه يشير إلى أنّ الضمـــير في «فيها» يكون دائمًا مؤنّثًا؛ بكلمـــات أخرى، الإشارةُ دائمًا إلى «النار» المؤنّثة وليســـت، أبدًا، إلى «العذاب» المذكّـــر. ولم يُكشف، في القرآن أو في الحديث، عن أيّ شيء يشـــير إلى أنّ عـــذاب النار يدوم أبـــدًا، وإن كانت الإشارات فيما خصّ الجنّة تختلف تمامًا. بالإضافة إلى ذلك، فالله ﴿يَغفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً . . .﴾ (سورة **الزمر**: الآية ٥٣). لذا لا شيء من العـــذاب بأبديّ؛ هذا مضافًا إلى كون الجزاء «جزاءً وفاقـــا»، فلا تستحقّ المعصيةُ المحدودة، عذابًا لا محدودًا.

لكـــن، مجدّدًا وبالأساس، ليس عـــذاب النار أبديًّا لأنّه، بالمآل، ستظهـــر أسبقيّةُ الرحمة؛

---

(٥٨) راجع،

Smith and Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, op. cit., p. 95.

(٥٩) يُطلـــق ابـــن العربيّ «المجرمـــين» على «أهل النـــار الذين هم أهلُهـــا»، وذلك ليميّزهم عـــن الذين يدخلون النـــار لمدّة محدودة ويخرجـــون منها. ثمّ يقسّـــم أهل النـــار إلى مجموعات أربع: المتكبّرين، والمشركين، والمعطّلـــة، والمنافقين. وبعدها يبيّن دواعيه في حصـــر أهل النار الدائمين بهذه المجموعات الأربـــع. راجع، «في مراتب أهل النار»، الجزء ١: ٣٠١-٣٠٤ (٤: ٣٩٠-٤٠٥)؛ وأيضًا، الجزء ١: ٣١٤، ٢٧ (٤: ٤٦٧، ٢).

«فالشقـاء للغضب الالهيّ والسعادة للرضى الالهى فالرضـى بسط الرحمة من غير انتهاء» (الجـزء ٣: ٣٨٢، ٣٥). وسيُبـيّن لنـا ابـن العربيّ طبيعـة الغضب المحـدودة في عدد من السياقـات؛ سبق أن رأينا كيف يقوم بذلـك في مخطّطه الكُزمولوجيّ، حيث لا نقع على أثرٍ للغضـب فـوق الكرسيّ. أمّا في السيـاق المتافيزيقيّ، فهو يشـير إلى أنّ الرحمة من صفات الـذات الإلهيّة – بالتالي يُماهيها أتباعُهُ بصِرف الوجـود – أمّا الغضب فهو من لوازم وجود العـالم، في حين هو معـدوم في الله. وكما ينبّهنا دائمًا، فإنّ رحمة الله تصيب حتّى الغضب، إذ لا تكتسي صفاتُهُ الوجودَ دونها[٦٠].

وككائـنٍ وسيط – برزخ – قائم بين الوجود والعـدم، أو ككائنٍ تختلطُ فيه القبضتان، يُمثّـل الإنسانُ محورًا، يتجلّـى فيه كلٌّ من الرحمة والغضـب. وإذ تُشتَقّ صفات الرحمة من ذات الله وتعود إليها، فإنّ صفات الغضب ترتبطُ بخصائص العالم العنصريّ.

> فجعـل الله القلوب محلا للحق والباطل والايمان والكفر والعلـم والجهل فالباطل والكفر والجهل مـا لـه الى اضمحلال وزوال لانه حكـم لا عين له في الوجود فهو عدم لـه حكم ظاهر وصورة معلومـة... السعادة والايمان والحق والعلم يستندون الى أمر وجودى في العين وهو الله عز وجل فيثبت حكمهم في العين... وهو الله المسمى بهذه الاسماء المنعوت بهذه النعوت فهو الحق العالم المؤمن فيستند الايمان للمؤمن... والله تعالى ما تسمى بالباطل لوجوده ولا بالجاهل والكافر تعالى الله عـن هذه الاسماء علوا كبيرا... وأما الامور العوارض التي ليست منزلة عن أمر الهي مشروع فهى أهواء عرضت للنواب والرعايا تسمى جور او العوارض لا ثبات لها فيزول حكمها بزوالها اذا زال والعـين الـذي كان قبلها واتصف بها موجود ولا بد له من حـال يتصف به وقد زال عنه الشقـاء لـزوال موجبه اذ كان الموجب عارضا عرض فلا بد مـن نقيضه وهو المسمى سعادة ومن دخـل النار منهم فما دخلها الا لتنفى عنه خبثه وتبقى طيبه فاذا ذهب الخبث وبقى الطيب فذلك المعبر عنه بالسعيد (الجزء ٣: ٤١٧، ٣٥).

يُلخّص ابن العربيّ هذه الحجّة من وجهة نظرٍ ثانية، كما يلي:

> فمـا خلـق الله العالم بعد هـذا التقرير الا للسعادة بالذات ووقع الشقـاء في حق من وقع به بحكم العرض لان الخير المحض الذي لا شرّ فيه هو وجود الحق الذي أعطى الوجود للعالم لا يصدر عنه الا المناسب وهو الخير خاصة (الجزء ٣: ٣٨٩، ٢١).

إذًا، يُشتـقُّ «الشرُّ» الوجوديّ الذي تواجهه الكائنات من إمكانِها؛ حالتِها الأنطولوجيّة الغامضـة بين وجوب الوجود الصرف، واستحالة العدم الصرف. و«الشرّ في العالم فما ظهر

(٦٠) راجع، الفصوص، مصدر سابق، الصفحة ١٧٧؛

*Ibn al 'Arabi*, op. cit., p. 223; Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., p. 117.

الا مــن جهة الممكــن لا من جانب الحــق» (الجــزء ٣: ٣٨٩، ٢٥). ثــمّ في النهاية، تزول الجهــة المرتبطة بالشرور، لاشتقاقها من العدم؛ أمّا الكائنات نفسها فلن تزول أبدًا إذ قد كان لهــا نصيبٌ من الوجود: «فان الذوات الخارجة الى الوجــود من العدم لا تنعدم أعيانها بعد وجودها» (الجــزء ١: ٣١٢، ٣٤؛ ٤: ٤٥٥، ١١). كخلاصة، «الوجود هو الخير المحض الذي لا شرّ فيه الا بحكم العرض» (الجزء ٣: ٢٠٧، ٣٣)[٦١].

وقــد يستوحى من سيــادة رحمة الله في النهايــة، أنّ غضبه سيكفّ عــن الوجود، رغم أنّنــا نعرف أنّ في ذلك تناقضًا مع عبارات ابن العربــيّ الواضحة فيما خصّ بنية العالم: ففي تعريفهــا، تقع النــار دون الكرسيّ، وهو الحيّز الذي يكون للغضب فيه بعض أثر. يشرح ابن العربيّ هذا التناقض الظاهريّ بقوله إنّ النار، بعد فترة من العذاب، تنتهي.

فلا يبقى عذاب في النار بعد انقضاء مدته الا العذاب الممثل المتخيل في حضرة الخيال لبقاء أحكام الاسمــاء فانه ليس للاسم الا ما تطلبه حقيقته من ظهور حكمه وليس له تعيين حضرة ولا شخص وانما ذلك من حكم الاسم العالم والمريد[٦٢]فحيث ظهر حكم المنتقم من جسد أو جسم أو ما كان فقــد استوفي حقــه بظهور حكمه وتأثيره فلا تزال الاسماء الالهيــة مؤثرة حاكمة أبد الآبدين في الدارين وما أهلهما منهما بمخرجين (الجزء ٣: ١١٩، ٢).

ورغــم أنّ المجرمين يصلــون إلى السعــادة، في النهاية، مع بقائهم في النار، فــإنّ مسألةً واحــدةً ستظلّ تميّز سعادتهم عــن سعادة أهل الجنّة: سوف يظلّــون عن ربّهم محجوبين، في حــين يُعطى أهلُ الجنّــة رؤيةَ الله. ولئن وجدنــا، في السُّنّة، كلامًا عن أبــواب الجنّة الثمانية وأبــواب النــار السبعــة، فإنّ للنّار، يقــول ابن العربيّ، بابًــا ثامنًا مغلقًــا «لا يفتح وهو باب الحجــاب عــن رؤية الله تعالى» (الجــزء ١: ٢٩٩، ٥؛ ٤: ٣٧٧، ١٤). وهــو يقول إنّه بعد انقضــاء عذاب أهل النار، «[ي]بقى الحجاب دونهم مسدلا لينعموا». إذ لو كان الله ليُظهر نفسه لهم عند هذه النقطة، بعد الخطايا التي اقترفوها، واستحقاقهم العقاب، لأورثهم ذلك الحيــاء، «والحياء عذاب وقــد انقضت مدته» (الجــزء ٣: ١١٩، ٥)[٦٣]. وهذه الخاصّيّة في النــار هي من الأهمّيّة بحيث يستطيع ابن العربيّ أن يقول، «ان الآخرة ذات دارين[:] رؤية وحجاب» (الجزء ٢: ٣٣٥، ١٥).

(٦١) راجع، الجزء ٢: ٤٨٦، ٢؛ الجزء ٣: ٣٢٨، ٢٧؛ ٤٣٣، ٥.

(٦٢) إنّ علم الله بالأعيان الثابتة هو الذي يحدّد متى ستوجد وأين؛ ثمّ ترجّحُ إرادتُه وجودها على عدمه. راجع، Chittick, "Ibn al-'Arabī's Myth of the Names," op. cit.

(٦٣) يقترح ابن العربيّ، في موضع آخر (الجزء ٣: ٤٣٥، ٣٢)، أن الحجاب نفسه قد لا يكون مطلقًا.

سيجد أهل النار نعيمهم في النار نفسها، لأنّ السعادة، في التحليل الأخير، هي ما يُلائم مزاج الشخص.

> وينظر أهل النار اليهم بعد شمول الرحمة فيجدون من اللذة بما هم في النار ويحمدون الله تعالى حيث لم يكونوا في الجنة وذلك لما يقتضيه مزاجهم في تلك الحالة فلو دخلوا الجنة بذلك المزاج لادركهم الالم ولتضرروا فاذا عقلت فليس النعيم الا الملايم وليس العذاب الا غير الملايم كان ما كان فكن حيث كنت اذا لم يصبك الا ما يلايمك فأنت في نعيم واذا لم يصبك الا ما لا يلايم مزاجك فأنت في عذاب حببت المواطن الى اهلها وأهل النار الذين هم أهلها هي موطنهم ومنها خلقوا واليها رجعوا وأهل الجنة الذين هم أهلها منها خلقوا واليها رجعوا فلذة الموطن ذاتية لاهل الموطن (الجزء ٤: ١٤، ٣٤)[٦٤].

فمصير إنسانٍ ما يعتمد على القبضة التي انتمى إليها في أصله. بكلماتٍ أخرى، يحكي ابن العربيّ عن «الأعيان الثابتة» في علم الله، التي، بدورها، تعتمد على الأسماء. وكل فردٍ هو قابلٌ للوجود؛ واستعداد القابل هو ما يُحدِّد سعته، أمّا الاستعداد فتُحدِّده الأعيان الثابتة الأزليّة[٦٥]. «ان الله يعطي على الدوام والمحال [والـمَحالُ] تقبل على قدر حقائق استعداداتها» (الجزء ١: ٢٨٧، ١١؛ ٤: ٣٠٨، ٨). في هكذا سياق، يمكن لابن العربيّ أن يقول إنّ الملائكة يرزقون أهل الجنّة تمامًا كما يأتون أهل النار بالرزق؛ «فنفس ما وقع به النعيم به عينه وقع به الالم عند الآخر» (الجزء ١: ٣٠١، ٥؛ ٤: ٣٨٩، ٣).

## الخيال والعقل

لنصل إلى ختام هذه الخلاصة للفكر الـمَعاديّ الشاسع عند ابن العربيّ، دعوني أرجع إلى النقطة التي بدأت منها: بحسب رؤية ابن العربيّ، فإنّ كلّ التوصيفات التقليديّة لما بعد الموت، بغضّ النظر عن مدى غرابتها للذهن العقلانيّ، يمكن تفسيرها بالإحالة على المتخيّلة التي تستحوذ عليها الحقيقة الإلهيّة. فالقرآن والسنّة يزحمان بتصريحات حول الله والعالم الآخر. وهذه، في الأعمّ الأغلب، إنّما تُقبل إيمانًا، أو تُؤوَّل عقلًا ومنطقًا. إلّا أنّ ابن العربيّ يعارض كلّ تأويل يشذّ عن المعنى الحرفيّ، وبخاصّة إن صَدَرَ عن شخص يدّعي الإيمان بالإسلام؛ ومن تأويله نعرف أنّ «ايمانه انما هو بتأويله لا بالخبر» (الجزء ١: ٢١٨، ٢٦؛ ٣: ٣٣٦، ١١).

---

(٦٤) عن السعادة بما هي «الملائم»، انظر، الجزء ٢: ٣٢٧، ٣٤؛ ٤٨٦، ٤؛ الجزء ٣: ٣٨٧، ٢٣.

(٦٥) عن مفهومَي القابل والاستعداد، انظر، الهامش ٤١.

هـذا ومن أعجب الامور عندنا أن يكون الانسان يقلد فكره ونظره وهو محدث مثله... ولا يقلد ربـه فيما يخبر بـه عن نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلـى الله عليه وسلم (الجزء ١: ٢٨٨، ٢٧؛ ٤: ٣١٦، ١٢).

فـكلّ تأويلٍ عقلانيّ من النوع الـذي يشجبه ابن العربيّ، يتجاهـل المقاربةَ التي، عندَهُ، توصـل إلى المعرفة الحقيقيّة: ما يُعاندُ العقلَ ويجافيـه ظاهرًا، نجده في عالم الخيال لا يتخلّف عـن النصّ قيد أنملة. يُلخّص ابن العربيّ حججه بخصوص الخيال وأهمّيّته لأيّ فهمٍ حقيقيٍّ لطبيعة الوجود كما يلي:

وهو [الخيـال] أكمل العالم فلا أكمل منه... له الوجود الحقيقيّ والتحكُّم في الامور كلها يجسد المعـاني ويرد ما ليس قائما بنفسه قائمـا بنفسه وما لا صورة له يجعل له صورة ويرد المحال ممكنا ويتصرّف في الامور كيف يشاء.

فاذا كان له هذا الاطلاق وهو خلق مخلوف لله فما ظنك بالخالق سبحانه الذي خلقه وأعطاه هـذه القوّة فكيف تريد أن تحكم على الله بالتقيد وتقول ان الله غير قادر على المحال وأنت تشهد مـن نفسك قـدرة الخيال على المحال والخيال خلـق من خلق الله ولا تشك فيمـا تراه من المعاني التـي جسدها لك وأراها اياك أشخاصا قائمة فكذلك يأتى الله باعمال بنى آدم مع كونها اعراضا صورا قائمة توضع فى الموازين لاقامة القسط ويؤتى بالموت مع كونه نسبة فوق العرض في البعد عـن التجسد في صورة كبش أملح [«فيُذبَحَ بـين الجنّة والنار»][٦٦]... فأين حكم العقل على الله وفساد تأويله[؟!]

وكذلـك نعيـم الجنـان في فواكهه لا مقطوعة ولا ممنوعـة فيتأوّله من لا علـم له بحمله على فصـول السنـة ان الفاكهة تنقضى بانقضاء زمانها ثم تعود فـى السنة الأخرى وفاكهة الجنة دائمة التكوين لا تنقطع هذا مبلغ علمهم في هذه المسئلة وهى عندنا كما قال الله لا مقطوعة ولا ممنوعة فان الله جاعل لنا فيها رزقا يسمى قطفا وتناولا... ونحن بلا شك نأكل من فاكهة الجنة قطفا دانيا مع كون الثمرة في موضعها من الشجرة ما زال عينها لانها دار بقاء...

ولمـا نـزه الله نفسه عن صفة النوم فقال لا تأخذه سنـة ولا نوم أي ما يغيبه شهود البرازخ عن شهـود عـالم الحس عن شهود المعاني الخارجة عن المواد في حال عدم حصولها في البرزخ... وأما في الآخـرة فانـه لا ينام أهل الجنة في الجنة ولا يغيب عنهم شـيء من العالم بل كل عالم على مرتبته مشهود لهم مع كونهم غير متصفين بالنوم.

يقـال نـام فلان فرأى كـذا أى رأى مقلوبه وهومان أى كذب في عـرف العادة فان العلم ما هـو لبن والقرآن ما هو عسل ولكن هكذا تراه فـاذا كملت رأيته علما فى حضرة المعانى في حال

(٦٦) كثـيرًا مـا يستعين ابن العربيّ بهذا الحديث ليثبت «التجسّم». راجع الجـزء ١: ٢١٩، ٢٢ (٣: ٣٤١، ٦)؛ ٢٩٤، ٢١ (٤: ٣٥١، ٦)؛ ٣٠٥، ٢ (٤: ٤١٠، ١٢)؛ ٣١٦، ١٨ (٤: ٤٧٧، ٢)؛ الجزء ٢: ٣٠٩، ١٥ والجزء ٣: ١١٨، ٢٧.

رؤيتــك ايــاه لبنا في حضرة البرزخ وهو هو لا غيره فتحقق مــا أعلمناك به فقد أرحناك بما ذكرناه راحة الأبد[!]...

وإذا تحقّقــت ما أومأنا إليه في هذا الباب علمت جميــع ما جاء به الشرع في الكتاب والسنة قديمــا وحديثا من النعوت الالهية التي تردّها العقــول ببراهينها القاصرة عن هذا الادراك. (الجزء ٢ : ١٨٣، ٨).

# مِتافيزيقا الخلود في الجنّة والنار


## فريتيوف شوون[1]

### ترجمة عليّ الساحليّ[2]



للوحي الدينيّ منظورٌ خاصّ يُعنى بتحفيز الإنسان نحو خلاصه. من هنا يزوّدنا الوحي ببعض التفاصيل إلّا أنّه، في الغالب، يقدّم الخطوط العامّة. أمّا إذا أحكَمَ المتافيزيقيّ هذه المفاتيح العامّة، وأسّس على أنّ الرحمة تسبق الغضب، وتَسَعُ كلّ شيءٍ، وأنّ ما سوى الله نسبيّ، ولا يبقى سوى وجهه سبحانه، فإنّه يستنتج أنّ الوجود الأخرويّ – بل كلّ الوجود الإطلاقيّ – لا بدّ أن يصل إلى حالةٍ من الاندماج والفناء في المبدإ الأوّل.

هنا تتشكّل نقطة التقاء بين الأديان الإبراهيميّة، التي تقول بخضوع الوجود لمسارٍ طوليٍّ يبدأ بالخلق وينتهي بالرجوع النهائيّ إلى الخالق، وبين الأديان البرهمانيّة–البوذيّة التي تقول إنّ الوجود حركة دوريّة يتعاقب عليها البسط والقبض الإلهيّين.


تتّصف الأديان الكبرى، وإن بدرجاتٍ متفاوتة، بكونها كلّيّة كاملة وجزئيّة متشظّية في آن. هي كاملة من حيث مضمونها المطلق، أو من جهة الباطن، ومتشظّية بسببٍ من منظومتها

---

(١) فريتيوف شوون (١٩٠٧–١٩٩٨)، والمعروف أيضًا بعيسى نور الدين العلويّ المريميّ، ولد في سويسرا من أبوين ألمانيّين. اشتهر شوون كفيلسوف موسوعيّ، وله مؤلّفات عديدة في الدين والفلسفة والإبستمولوجيا والتصوّف، ولكنّ منظوره كان دومًا متافيزيقيًّا. يُعدُّ من ابرز ممثّلي مدرسة الحكمة الخالدة perennial wisdom (مع غينو وكوماراسوامي وحسين نصر وغيرهم) التي تقول إنّ الحقيقة الإلهيّة واحدة، خالدة، وكلّيّة، وإنّ الأديان العالميّة التقليدية ليست سوى تعبيرات مختلفة عن تلكم الحقيقة الواحدة. ترعرع شوون في باريس، وسافر الى شمال إفريقيا والشرق الأدنى والهند بغية الاستفادة من المراجع الروحيّة، والتواصل المباشر مع الثقافات التقليديّة. وبعد الحرب العالميّة الثانية، قَبِلَ دعوةً لزيارة الغرب الأميركيّ حيث عاش عدّة شهور بين ظهراني السكان الأصليّين.

وبما أنّ تحصيل شوون العلميّ الأساسيّ كان في فرنسا، فإنّ كافة أعماله الرئيسيّة كتبت بالفرنسيّة، وقد تُرجم معظمها إلى أغلب لغات العالم.

لشوون مقالات عديدة حول مواضيع معاديّة مختلفة. وفي هذا الحقل الصعب الذي تحاشاه العديد من المتافيزيقيّين التقليديّين، نجد شوون يغوص في تفاصيل الحياة البرزخيّة، والفارق بين الجنان الإبراهيميّة الخالدة وبعض الجنان الهندوسيّة الفانية، وسطوع الرحمة apocatastasis وصلته باستهلاك كافّة المراتب الوجوديّة – بما فيها الجحيميّة – في المبدإ الإلهيّ، وتجمّد نيران الجحيم، ودرجات الجنّة، وغير ذلك من المسائل. المترجم.

(٢) أستاذ الرياضيّات في الجامعة اللبنانيّة الدوليّة.

الرمزيّـة الخاصّـة، أو من جهة الظاهر. ولكن حتّى الظاهر هـذا ينطوي، دومًا، على عناصر تجعـل مـن عمليّة إعادة تشكيـل كامل الحقيقة أمـرًا ممكنًا. في الإسلام، مثـلا، إحدى هذه العناصـر هي الفكـرة القائلة بنسبيّـة – أو لا أبديّة – الجنّـة والنار. يذكر القـرآن الكريم أنّ الأتقيـاء يبقـون في الجنّة والأشقياء في النار ﴿مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾[٣]، فالأبديّة المذكورة مضاعفة النسبيّة.

أمّـا بالنسبـة للجنّة، ففـي الحديث النبـويّ[٤]: «إنّ الله يقول لأهل الجنّـة، ... هل رضيتم، فيقولـون، ما لنا لا نرضى وقـد أعطيتنا ما لم تعط أحدًا من خلقك، فيقول، أنا أعطيكم أكثر مـن ذلك، قالوا، أيّ شيء أفضـل من ذلك، قال، أحلّ عليكم رضـواني فلا أسخط عليكم أبـدًا». يذكّرنا ذلك بالآية القرآنية: ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ﴾[٥]من الجنّة. ويقول المتصوّفة، «الجنّـة سجن العارف»، أو أنّها «مقام الحمقى». والقرآن نفسه يؤكّد: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[٦]؛ أي ذاتَـهُ. المعنى العميق لـكلّ هذه الإشارات هو التالي: عنـد نهاية دورة كونيّة كـبرى، ووفقًا للحديـث الشريف، فإنّ نيران جهنّـم سوف تبرد[٧]. وبالتـلازم، وإن من لم يكن من تناسب، فحيث إنّ «رحمتي سبقت غضبي»، فإنّه عند اقتراب «سطوع الرحمة»[٨] apocatastasis، وبالضـرورة المتافيزيقيّـة، سوف تظهر إلى العيـان محدوديّة الجنان، وكأنّها أمسـت أقـلّ اتّساعًا، أو أنّهـا لم تعد قريبة من الله كما كانت. سـوف يستشعر المرء نوعًا من الحنين إلى الواحد الذي لا ثاني له، إلى الذات الإلهيّة. فالقرب ليس كالاتّحاد، ويتضمّن شيئًا من الغيريّة والانفصال. في النهاية – ومن دون بروز أيّ ألم أو معاناة، إذ إنّ ذلك يتناقض مع حقيقة الجنّة – سوف يطغى جانب «غير الله» على جانب «قريب من الله». ولن يكون ذلك إلّا كظـلٍّ زائلٍ، إذ عندها سوف يبدأ سطوع الرحمة الذي يفوق بهاؤه وجماله كلّ الوعود

(٣) سورة **هود**، الآية ١٠٧.

(٤) **سنن الترمذيّ**.

(٥) سورة **التوبة**، الآية ٧٢.

(٦) سورة **القصص**، الآية ٨٨؛ كذلك في الإنجيل: «السماء والأرض تزولان، ولكنّ كلامي لا يزول» (**لوقا** ٢١: ٣٣).

(٧) لم أجـد هـذا الحديث في ما تيسّر لي من مصادر. لكنّني وجدت، في كلام عبد القـادر الجيلانيّ، ما مفاده أنّ في جهنّم شجرة تُدعى جرجير، تنبت بعد أن تخمد النيران. المترجم.

(٨) الرجـوع النهائـيّ التامّ لكافّة الموجودات، الفناء والاندماج الشامل في الألوهيّة حين تسـبق الرحمة الغضـب وتسع كلّ شيء. وقـد تُرجمت، كذلك، بـ«المعـاوَدة»، أي «إعادة جميع المخلوقات العاقلة في آخر الأمر إلى صداقة الله، بعد تطهير الهالكين والشيـاطـين بنار جهنّم. نُسبت هذه النظريّة إلى أوريجنس...». راجـع، صبحي الحمويّ، **معجم الإيمان المسيحيّ**، أعاد النظر فيه من الناحية المسكونيّة الأب جان كوربون (بيروت: دار المشرق، طبعة ٢، ١٩٩٨)، الصفحة ٤٧٠. المترجم.

والتوقّعات، انسجامًا مع المبدإ القائل إنّ الله يعطي، دومًا، أكثر ممّا يعِد – لا أقلّ[٩].

ولعلّه في اللحظة التي يتساءل فيها أحد أهل النّعيم، إن كان لا يزال في الجنّة، يفيض النور القديم ويغمر كلّ شيء ويقبضه إليه. عندها تعود الجنّة إلى الجنائنيّ. سيتحوّل التجلّي الإطلاقيّ، وسيندمج كلّ شيء في الكمال اللامتناهيّ للمبدإ. الوجود نفسه، مع إمكاناته الإبداعيّة، لن يبقى متمايزًا عن الذات الأحديّة. سوف تنطوي هذه الإمكانات في غيب الجوهر المطلق.

ويرى الصوفيّ إلى هذا الأفول الفردوسيّ كنتيجة مباشرة للطبيعة الإمكانيّة للمراتب السماويّة نفسها، وهو ما تتضمّنه أيضًا شهادة «لا إله إلّا الله» التي هي مفتاح التمييز ما بين الواجب والممكن[١٠]. بهذا التمييز، يمكن للمتصوّفة أن يشبّهوا الجنّة – أو الجنان – بالسجن. بعبارة أخرى، هم يرون المسبَّبات في أسبابها، وبالتالي، فهم يرون بداهة محدوديّة كلّ ما سوى الله، في عين أنّهم يرونه في المظاهر.

من جانب آخر، يتوافق المتصوّفة مع المنظور البوذيّ عندما يصفون الغبطة الإلهيّة بجنّة الذات، ما يتطابق مع النيرفانا، والتي هي، واقعًا، الله بلحاظ الغبطة والبقاء. يكشف ذلك كلّه عن نقطة تقاطع في الأخرويّات ما بين الأديان الساميّة والأديان البراهمانيّة–البوذيّة، ويوضح الفكرة الأساسيّة وهي «فنائيّة كلّ الأشياء».

قد مرّ معنا، أنّه حين يقترب الاندماج النهائيّ للجنان في الذات الإلهيّة، يتقدّم، إلى حدٍّ ما، جانب البعد والانفصال على جانب القرب والوصال. أمّا في حالة النّار فإنّ الأمر معكوس، فالجانب الأوّل هو سببُ وجودها ومعناه، وهو جانب البعد عن الله، والجانب الثاني هو جانب وجوبها[١١]، أو وجودها، هو ما يُلحقها، حُكمًا، بالإرادة الإلهيّة، وبالتالي، بحقيقة الحقائق ذاتها. في البداية، يطغى الجانب الأوّل لكن مع دنوّ نهاية الدورة لا بدّ للجانب الثاني من أن يتقدّم ويتأكّد، ولذلك، فإنّ نيران جهنّم تبرد، كما في الحديث. فالله من حيث إنّ صفات الجمال والرحمة تتقدّم على صفات الجلال والعدل، فإنّ رحمته سارية في كافّة

(٩) هذا يفسّر التناقض الظاهريّ في القرآن الذي، بعد أن يحدّد عمر الجنّة بقوله، ﴿مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ﴾، يضيف مباشرة ﴿عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾.

(١٠) في المسيحيّة مفتاح مماثل، إذ يقول المسيح، «ليس أحد صالحًا إلّا واحد، وهو الله» (مرقس ١٠ : ١٨). تحوي هذه العبارة مجمل العقيدة المتّصلة بعلاقة الممكن بالمطلق، وبالتالي، تعبّر عن لا–أبديّة المراتب المخلوقة. حيث إنّ السماء ليست الله، لا يمكن أن تكون «خيرًا»، فهي بالضرورة سريعة الزوال قياسًا إلى «حيوات براهما»، أو مقارنة مع «الوجود».

(١١) بالغير. المترجم.

أنحاء الوجود، وفي النهاية سوف تهيمن على كلّ شيء، ويعمّ الخير كلّ الوجودات.

فما هو خير في كلّ شيء، وفي كلّ مخلوق، هو، أوّلًا، وجوده البسيط الخالص، ثمّ مُظهريّته لله، ثـمّ صفاته الخاصّة. هذه الحيثيّات الإيجابيّة التي لا ينوجد شيء من دونها سوف تطغى على العوارض السلبيّة، وذلك من خلال قانون التوازن[١٢] بقسمَيه الانقطاع والتعويض. إنّ بحوثًا مثل هذه التي تتّصل بقضايا الجنّة والنّار لا بدّ وأن تقتصر على العموميّات، إذ إنّ التفاصيل مجهولة لنا بحكم طبيعة الموضوع. يعلّمنا الوحي أنّ الجنّة والنار ينقسمان طوليًّا وعرضيًّا إلى مناطق ودرجات[١٣]، لكنّ طبيعة «الحياة» و«الحركة» في هذه المقامات لا يمكن سبرُها بالفهم الأرضيّ إلّا من خلال ومضات نادرة ومجتزأة. ومع ذلك، فإنّ الأسس المتافيزيقيّة لهذه العقيدة متينة جدًّا حيث إنّها تنطلق من حقيقة فكرة الإمكان.

يقتضي الوجود بالضرورة التميّز والتحوّل، ويتبدّى ذلك من خلال الزمان والمكان على مستوى الوجود المادّيّ، وبالأدوار الكونيّة على مستوى الوجود الإطلاقيّ. فالوجود عبارة عن «صورة» و«حركة»، سكون وديناميّة. لكنّه في نفس الوقت، يشمل الانبساط والتبلور، فتناسخ الأرواح لا معنى آخر له[١٤]. يتحوّل هذا «التردّد الارتحاليّ» إلى سكون عند قمّة الوجود الإطلاقيّ، لأنّه يتحوّل إلى الباطن نحو المبدإ الثابت؛ هناك لا يبقى سوى حركة واحدة، دورة مفردة، دورة الجنّة التي تنفتح على الذات الأحديّة. ثمّة في ذات الله، وهو وراء الوجود، بُعدٌ يكون الوجود فيه مستجنًّا قبل أن يخلق. هذا البُعد هو الحياة الإلهيّة التي تُنسب، في العقيدة المسيحيّة، إلى الروح القدس وتُسمّى المحبّة.

تتقاطع، عند هذه الحياة، نهايات الوجودات التي تنغمر في نور البهاء الإلهيّ، وتتقوّم به، وتتغذّى عليه. إنّ هذا النور، أو «الهالة الإلهيّة»، هو الذي يُخرج الجنان من دائرة التردّدات

---

(١٢) هذا قانون الين-يانغ في الفلسفة الصينيّة التقليديّة (yin-yang): وجود نقطة بيضاء في المنطقة السوداء يقتضي وجود نقطة سوداء في المنطقة البيضاء. يصف أحد الكتب الهندوسيّة سطوع الرحمة بأنّ التاماز (الإهلاك) يُحَوَّل إلى راجاز (الخلق)، والراجاز إلى ساطفا (الإبقاء). وفي سفر رؤيا القدّيس بطرس، يتكلّم المسيح المبعوث عن سطوع الرحمة، لكنّه، في نفس الوقت، يحذّر من إفشاء هذه العقيدة حتّى لا يستسهل الناس المعصية. وإنّه لمن المنطقيّ ألّا تستبقي الكنيسة هذه العقيدة ضمن تعاليمها. أمّا في هذا العصر فالظروف مختلفة تمامًا، على الأقل فيما يتعلّق في إيجابيّة بعض الحقائق، لا الدوغماتيّات.

(١٣) يقول المسيح، «في بيت أبي منازل كثيرة». ويشير القدّيس إيريناوس إلى هذا القول عندما يستذكر عقيدةً تفيد بأنّ البعض يدخل الجنّة، والبعض يدخل الجنّة الأرضيّة، والبعض الآخر يدخل مدينة أورشليم السماويّة؛ الكلّ سوف يرى المخلّص، ولكن بطرق مختلفة، وكلّ وفقًا لدرجة كرامته.

(١٤) تكمن نقطة الالتقاء ما بين الأخرويّات التوحيديّة و«التناسخ» الهنديّ عميقًا في مفاهيم الأعراف والجحيم، وأيضًا في «بعث الأجساد» مع انحفاظ الشخص.

الارتحاليّـة للوجودات التي لا تـزال عُرضةً للفساد. بالتعبير الدقيـق، لا يخرج العارف من حركتـه الوجوديّـة - وإن كان الأمر كذلك مـن منظور الأدوار الكونيّـة - بل يحوّلها إلى الباطن؛ تضيع الحركة في اللامتناهي، أو تمتدّ في «حركة الخلاء الثابتة».

فعندما يتّحد المرء مع الحركة، فإنّ ذلك يولّد حركة، وبالتالي، تغيّرًا، أي سلسلة حركات. وعندما يتّحد مع الوجود المحض فإنّ ذلك يولّد وجودًا، وبالتالي، استبطانًا وتحويلًا للحركة، أو انقطاعًا لها في المبدإ الثابت واللامحدود؛ فالرغبة حركة والتفكّر وجود.

لا يقـدّم لنا الوحي الدينيّ حقائـق واضحة ومباشرة فحسب، بل يقـدّم، أيضًا، حقائق ضمنيّـة وغير مباشرة، مقدّمـات واستنتاجات، أفكارًا مسبّبة وأفـكارًا مستنتَجة. ولا يسعه التنكّـر للنتائج بعد أن وفّر مفاتيحها. فهـذه المفاتيح تؤدّي، حتمًا، إلى النتائج المناسبة، فهي لها كالتوقّعات الحيّة.

إنّ «كلّيّـة» المحبّـة في المسيحيّـة، أو «خلوص» الإيمان في الإسـلام، يقتضيان حقائق متافيزيقيّة لا يرقى إليها الشكّ، وإن كانت هذه الحقائق تُظهِر، بالضرورة، الطبيعةَ الوهميّة، لا للتفسيرات الحرفيّة التي هي دومًا صحيحة في مرتبتها، ولكن للمرتبة ذاتها. لهذا السبب، ليسـ ضروريًّـا أن ينسجم معيار الديانـة التقليديّة مع أطروحة ظاهريّة معيّنـة، وإنّما لا بدّ أن يتوافـق مع مبدإ المعرفة، أو التحقّق، الـذي تصاحبه الأطروحة. من يقول «ماء»، فهو يقول «جليـد»، وإن كان هناك تعارض ما بين السيولة والصلابة من منظور الرؤية المباشرة - التي تنحصر قيمتها في مرتبة محدّدة.

وإنّـه لمن السخف، كذلـك، أن نتوقّع من الوحي تعاليم بيّنة ومحـدّدة حول كلّ حقيقة. المطلـوب مـن الدين أن يكـون واضحًا فقط فيما يتعلّـق بالحقائق التي تهـمّ كلّ النّاس، أمّا الحقائـق غـير الضروريّة لكافّـة النّاس، أو التي قد يتعـذّر على غالبيّتهـم استيعابها، فإنّه غير مُطالـب بالتعبير عنها بوضوح، وبشـكل مباشر، بل يكفي أن يُعبّر عنهـا بالرمز والإشارة، فيكون على عاتق علم الباطن تفسيرها وتأويلها.

عندما تقول الكتب المقدّسة إنّ الله محبّة ورحمة، فإنّ المقتضى المتافيزيقيّ لذلك هو نسبيّةُ جهنّم، بل حتى نهايتها. فمن يقول بالنسبيّة يقول بالحدّ، وبالتالي بالنهاية. إلّا أنّ سبب هذه النهايـة يكمن في بُعد مرتبته أعلـى من مرتبة حقيقة جهنّم. وعليـه، ليست جهنّم هي التي تنتهي وإنّما مرتبتها الوجوديّة.

# المعاد في زمن الحاجة إلى الأخلاق

محمود يونس

لا تستقيم الحياة الأخلاقيّة دون نواظم تحدّد حركتها ومفاصلها وغاياتها. وإذا ما سقطت هذه النواظم دون إمكانيّة التبرير، تهافتت البنى الأخلاقيّة وتساوت كلّ الأشياء. وللمعاد، في ضمن هذه النواظم، حاكميّة وسعة خاصّتين تجعلانه أصلًا لا تثبت قيم الدين، أيّ دين، دونه. فالمعاد، وهو، بالمطلق، لقاء الله، يحرّك كوامن الشوق إلى لقاء الغاية لدى الإنسان، ويسكّن ألمه الذي يكابده في دنياه، ويقفه أمام مسؤوليّاته التي كانت مذ جُعل مختارًا. بيد أنّ المعاد، كمبحث، يفرض صعوبات خاصّة لدى معالجته، ما يحيلنا على مقاربة لا بدّ لها أن تكون في غاية السعة، بمعنى أنّها تقرأ كلّ جوانب الذات الإنسانيّة في محاولة لتلمّس الطريق نحو مصيرها المعاديّ.

إذا أجملنا موقفَ الفلسفة الأوروبيّة، في خاتمة عدد من المسارات الفلسفيّة، من موضوعة الدين الحرجة، فسنرى أنّ المواقف من الدين في أوروبا اليوم تتروا ح بين اثنين، يقول كلاهما بانسحاب الدين ومشارفته على النهاية. بيد أنّ الموقف الأوّل، ويعبّر عنه هابرماس، يرى أنّ مضمون الدين يستمرّ في الاندماج المجتمعيّ، في الوقت الذي تُشكّل فيه المضامين المسيحيّة منبعًا أصلًا في رؤية أخلاقيّة مُعلمنة في طور البروز وفرض الذات. أمّا الاتّجاه الثاني فيقف على رأسه غوشيه الذي يرفض أن يكون للدين دورٌ في الإطار المجتمعيّ الأوسع، بيد أنّه يقول باستمراره في الاختبار الفرديّ فحسب؛ وإن كان، عنده، اختبارًا «مُعلمَنًا» كذلك[1].

أظنّنا نخلص ممّا ذُكر إلى نتائج ثلاث: (١) أنّ التفاؤليّة (بأنّ الدين إلى زوال) التي صبغت الفكر الغربيّ منذ انطلاقته الجامحة في عصر التنوير ما زالت قائمة، وإن كانت تستعين على

(١) هذه خلاصة نصّ قدّمه الدكتور جوزيف معلوف في ندوة أقامها معهد المعارف الحكميّة حول عودة الميتافيزيقا، وهو يُنشر في العدد ٢٢ من مجلّة المحجّة (هذا العدد)؛ انظر، جوزف معلوف، «الميتافيزيقا في الفكر الأوروبيّ».

تفاؤليّتهــا بتراجعيّة وتأقلميّة واضحــة؛ (٢) أنّ هذا الفكر بات يعي ضرورة الأخلاق بما هي ناظـمٌ من نواظم المجتمع، وأنّ الديـن ضرورة أساسيّة في بعث هذا الناظم - وإن كان يقصُر الحاجة إلى الأخـلاق بالبُعد المجتمعيّ، دون الفرديّ؛ و(٣) أنّ هذا الفكر نفسه بات يذعن لواقعيّة ما يُسمّى بالاختبار الفرديّ، الذي يُشكّل الدين، أقلّه، مقوّمًا أساسًا له، وبالتالي، قد يئس من اختزال هذا الاختبار إلى خرافة، أو إلى وهم فرضته سنون القهر العقائديّ للأبدان والعقول.

ونحـن نرضـى، في المقام، بالنتيجتين الثانيــة والثالثة، ونرغب أن نرتّــب عليهما بعض الآثــار. أمّا النتيجــة الأولى، فنراها كَلًّا علــى أصحابها، وقد ثبت لدينــا أنّ معظم المشاريع الفلسفيّة الغربيّــة، الصارخة في ثقتها بذاتها، والتي أكثرت من إيكال مزاعمها إلى المستقبل futurism، لم تجــد مع مجــيء المستقبل ما يتوّجها رؤى نهائيّة للإنسان والعالم[٢]. ما يعنينا هو واقع الأمــر. المستقبلُ نسجُ خيال أصحابه، ورهنُ مواقفهم مــن العالم، وبالتالي، لا يستقيم النقاش على أساسه. هذا، ولا نريد من كلامنــا أنّ كلّ التصوّرات حول المستقبل تتساوى، أو أنّ المواقف الفلسفيّة مرفوضة بجملتها لمجرّد كونها مواقف. بل هذه وتلك تتفاوت على أسسٍ من بناءاتها المنطقيّة وقدراتها التفسيريّة.

وســوف ننظر هنا في النواظم الأخلاقيّة الأساسيّة، مع إيماننا أنّ الأخلاق شأنٌ له فاعليّته في الأفــراد والجماعات سواء، وسننظــر أيضًا في الاختبار الفرديّ، ما هو، بغاية الاختصار، وعلى خلفيّة معالجتنا لمبحث المعاد فحسب.

## النواظم الأخلاقيّة

أي مــا يدعونــا لعيش الحيــاة الأخلاقيّــة، أو ما نبرّر علــى أساسه مزاولة الفعــل الأخلاقيّ. وهــي ليست المحدِّدات الأخلاقيّة. بل المحــدّدات الأخلاقيّة تتبلور بضابطة النواظم، وهي ضروريّــة بدورها. فالأخلاق تستبطن القيد. هي تحدّ حرّيّــة الإنسان بنحو. المسألة هنا هي مسألــة تزاحم قيم، لا تستطيع الحرّيّة المجرّدة أن تقـف على رأسها (رأس القيم) بإقرار عُتاةِ

(٢) مــن الأمثلــة على ذلك الوضعيّات المختلفة، والمدارس السلوكيّة والحذفيّة ونظريّات التماهــي والاختزال في فلسفة الذهن. راجــع، في العــدد السابــق، جوناثان لوو، «إمــكان الميتافيزيقا»، مجلّة المحجّــة، العدد ٢١ (بيروت: معهــد المعارفة الحكميّة، ٢٠١٠)، الصفحات ٤٥ إلى ٦١؛ وأيضًا،
Bas van Fraassen, *The Empirical Stance* (New Haven-London: Yale University Press, 2002), pp. 49-61.
وراجع ترجمة هذا النصّ في هذا العدد، باز فان فراسن، «الوعي الزائف في المادّيّة».

دُعاتها لمّا قيّدوها بحرّيّة الآخرين. أقلّه، إذًا، الآخرُ يمثّل قيمةً ليس لأحد أن يتحاشاها. ومن جدل الإنسان والآخر من حيث هما قيمة، تتولّد منظومة قيم تسعى البرامج الأخلاقيّة إلى الاحتكام إليها والتماهي معها. أمّا ما منبع قيمة الإنسان بما هو إنسان، فسؤالٌ آخر.

وليس تفسير النازع الخُلُقيّ شأنًا مُحدَثًا في الفلسفة. ولئن تراءى لبعض الاتّجاهات أن تتناساه بالمرّة، فإنّنا رأينا من ثمار عودة المتافيزيقا ما يفرض المبحث الأخلاقيّ بما لا يتيح لأحد أن يتجاهله، وسنصل بعد قليل إلى أنّ طرح المبحث الأخلاقيّ لا يستقيم دونما ولوج المبحث الدينيّ، ثمّ الدين لا يكون دينًا إن لم يحكِ بالمعاد.

واستباقًا لما سيلي، فإنّ هذه النواظم (قد) لا تختلف إلّا في الدرجة في نهاية المطاف، وكلّ من حاول فصلها، يجدها ترتدّ إلى أصل واحد هو حقيقة الإنسان الإلهيّة، وسعته الوجوديّة، وحركته من مبدئه إلى معاده. إلّا أنّ التفصيل بينها لا يخلو من فائدة منهجيّة.

## ١. الطبيعة

وهي ممّا يُحتكم إليه في تسويغ الحياة الأخلاقيّة. لماذا على الإنسان أن يكون كريمًا وعفوًّا وشجاعًا وما إلى ذلك؟ لأنّه إنسان! أي بمقتضى طبيعته. الاستفسار البديهيّ بعدها هو: ما هي طبيعته؟ وأيُّ سؤالٍ هذا! إنْ توزّع الناس مذاهب ومدارس فعلى أساسه، وإن استثارهم سؤال، أو انتابهم هاجس، فمن عنده. وإذ نورده هنا كأوّل النواظم الأخلاقيّة، فلا ينبغي للقارئ أن يظنّ أنّ ما بعده يستوعبه ويتخطّاه، اللّهمّ إلّا إذا قصرنا الطبيعة الإنسانيّة على البُعد المادّيّ فيه – وسنرى نتائج ذلك[٣]. أمّا لو أقررنا بوجود بُعدٍ متسامٍ، غيبيّ، إلهيّ – ما شئت فسمِّ – فإنّ المراد من طبيعة الإنسان يكون حقيقته، فطرته.

على هذا، فإنّ كلّ الاتّجاهات الفكريّة والفلسفيّة تسوّغ التزام الإنسان بقيم بعينها على أساس أنّ طبيعة الإنسان تطمح إليها، وأنّ وجدان الإنسان يُشير إليها، وأنّ هذا الوجدان يتمثّل في تاريخٍ عُرفيٍّ ورمزيٍّ طويل، تختطّ فيه الخبرة البشريّة قِيَمها على صفحة الوجود الإنسانيّ.

---

(٣) انظر، كلام العلّامة الطباطبائيّ، قدّس سرّه، في المسالك الأخلاقيّة: **الميزان في تفسير القرآن** (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ١، الصفحة ٣٦٩؛ وانظر، في سياق متّصل، كلام الخواجة نصير الدين الطوسيّ: **أخلاق ناصري**، ترجمه عن الفارسيّة ووضع الدراسات والتحليلات العلميّة الدكتور محمّد صادق فضل الله (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٨)، الصفحتان ١٥٠ و١٥١.

## ٢. العقل والعُرف

ويتميّـز هـذا الناظم الأخلاقيّ عـن الأوّل بحيثيّات. بالطبـع، إذا ما اعتبرنـا أنّ الأصل في الإنسـان هـو طبيعته العقليّة، فليس في البـين من تفاوت. لكنّنا بتخصيص العقل والعُرف نشير إلى مسارٍ فلسفيّ طويل يجد بذوره التاريخيّة في الفلسفة اليونانيّة التي عرّفت الإنسان بمـا هو ناطق، وأقالـت، بالتّبَع، باقي أبعاد الإنسان من مهامّهـا الوجوديّة. ومن هاهنا، نشأ اتّجاهـان[٤] لم يبارحا العقل الفلسفيّ إلّا في ما نـدر من لحظات العبقريّة التوحيديّة التي ترى إلى الوجـود بكلّيّته. فاتّجاهٌ بالغ في محوريّـة العقل، فأقصى الجسد والدنيا عن كلّ ساحٍ تحت مسـوّغ الدونيّة، واتّجاهٌ نَبَذَ كلّ مفارقٍ (أو ما عدّه مفارقًا) حتّى إذا ما اجتمع العقل الأداتيّ مـع المنزع المادّيّ، وجدنا أنفسنـا مع أخلاق المصلحة، أخلاق السوق، وحاكميّة الآلة. من هنا، يقول هايدغر إنّ أرسطو هو من وضع الأسس المعرفيّة للتدميريّة التقنيّة[٥].

وعليه نفهم لماذا ظلّت جدليّة العقل والجسد القديمة تُمفصِلُ الحراكَ الفلسفيّ إلى عصرنا، حتّـى لقد سمّاهـا شوبنهاور عُقدةَ العـالم *Weltknotten*. وعلى أطرافهـا تناحرت المثاليّات والذاتيّـات مع الواقعيّات والمادّيّات. بيد أنّ وقوف هذه المدارس على طرفي النقيض يجعل التمييز بينها عسيرًا. فالشيء إذا بلغ حدّه، انقلب إلى ضدّه. لذا، من المشروع أن نسأل: هل يختلـف الوصف الشامل لمحتويات العالم عند المثاليّين عمّا هو عند المادّيّين[٦]؟ وهل تعريفُ الإنسـان يتغايـر في كِلا الطرحين؟ يقبض فتغنشتايـن على هذه المسألة ببراعتـه الفذّة غداة مقارنته الأنانة[٧] بالواقعيّة، فيقول:

> عندما نتابع الأنانة في مقتضياتها بنحوٍ صارم، نراها تلتقي مع الواقعيّة في صرافتها؛ إذ تتقلّص ذاتُ الأنانة إلى حيث لا امتداد، لا يبقى سوى الواقعيّة المرافقة لها [الذات نفسها بما هي واقع][٨].

---

(٤) تجد سردًا لطيفًا لهذا المسار الفلسفيّ في:

S. Blackburn, "Metaphysics," in N. Bunnin and E. P. Tsui-James, *The Blackwell Companion to Philosophy* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2003), 2nd ed., 60.

(٥) انظـر، نادر البـزريّ، «السينويّة ونقد هايدغر لتاريخ الميتافيزيقا»، مجلّة **المحجّة**، العـدد ٢١ (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠١٠)، الصفحة ١٣٠.

(٦) انظر،

J. Heil, *Philosophy of Mind, A Guide and Anthology* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 818.

(٧) الإيمان بأنّ الشيء الوحيد الذي يمكننا التأكّد منه هو وجود ذواتنا، وأنّ كلّ معرفة حقيقيّة عدا ذلك مستحيلة.

(٨) انظر،

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (New York: Routledge, 2001), § 5.64, p. 69.

تكمـن المشكلة، في التحليل الأخـير، في الالتفات عن حدّ الاعتدال إلى حافّتي الإفراط والتفريـط، وهـذا ما سنعالجه أدنـاه؛ يقول أمير المؤمنـين عليّ بن أبي طالـب عليه السلام: «اليمينُ والشمالُ مضلّة، والطريق الوُسطى هي الجادّة».

## ٣. المعاد

بحسـب الأصل الثالـث، وهو مورد اهتمامنا المباشر الآن، يعيش الإنسان الحياة الأخلاقيّة لأنّـه يؤمن بالمعاد. وبـودّي أن أميّز، هنا، بين المعاد بالمعنى الأخصّ، والمقصود منه البرزخ والبعـث والحشر والقيامة، أي ما يلاقيه الإنسان بعد موته، والمعاد بالمعنى الأعمّ، وإن شئت فقـل **لقاء الله**، وليـس مشروطًا بالموت، وقد يُعبّر عنه بالموت، وهو المقصود من قول الرسول الأكرم، صلّى الله عليه وآله، «موتوا قبل أن تموتوا»، أي عودوا إلى بارئكم، ومن قوله، صلّى الله عليه وآله، «من أراد أن ينظر إلى ميّت يمشي، فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب». فمن لم يقدر علـى الخروج من ربقة التعلّقات مختارًا، خرج منهـا مذعنًا. ولذا كان المعاد بالمعنى الأخصّ يشمل كلّ الناس، وحيثيّة الحشر الجماعيّ فيه تقف إلى جانب الحشر الفرديّ.

بعبـارة أخرى، للإنسان حركةٌ مـن مبدئه إلى معاده، تحتضنُ الفطـرةُ بذورَها، وتكون النشـآت محلَّهـا (الحركـة)، ويصل مـن خلالها كادحًـا إلى ربّه. وثمّة في هـذه الحركة بُعد اختيـاريّ، يُسلب في حالتين[٩]: حـين الوصول إلى الغاية، وهي لقاء الله، ومقام الولاية لأنّه يصـير عندها مريدًا بإرادة الله، وهو المعاد بالمعنـى الأعمّ، وحين انقضاء المهلة، وهو الموت، أو المعاد بالمعنى الأخصّ. فإذا توسّل بالاختيار، ليسبر غور غايته التي لأجلها كان، فيتحرّك نحوها مستعينًا بالأدوات التي أبيحت له، كانت حياته أخلاقيّة. وتتأتّى ناظميّةُ المعاد للحياة الأخلاقيّة من موردين: السعادة والجزاء.

## السعادة والجزاء أو المحبّة والعدالة

بُنـي المبحث الأخلاقـيّ، منذ أوائله، على تحديد - أو الكشف عن - الفضائل والرذائل، ثمّ الدعـوة إلى التحلّي بالفضائل والتخلّي عن الرذائل. ويعضـده على الدوام المبحث القانونيّ الـذي يُلزم الفـرد والجماعات بما جاءت بـه الشرائع - أو توافق عليه القـوم - من فضائل،

(٩) السيّـد محمّـد حسين الطباطبائيّ، «رسالة الإنسان بعـد الدنيا»، في الرسائل التوحيديّة (بـيروت: مؤسّـسة النعمان، ١٩٩٩)، الصفحتان ٢١١ و٢١٢.

رادعًا إيّاهم عن مقارفة الرذائل. وإنّما كانت الدعوة إلى الحياة الأخلاقيّة بعنوان الوصول إلى الكمال الضامن للسعادة، وكانت الحاجة إلى التشريع، لردع مَن آثَرَ مصاديق السعادة القريبة على تلك التي لا تزول. فأمّا الأخلاق، فقد كان العنوان المحرّك لها أبدًا هو السعادة، وأمّا الشريعة، فعنوانها الطاغي هو الجزاء. ولا أريد الآن أن أبعث على قسمة ضيزى أخرى، إذ الفاصل ليس بهذه الحدّة، بل الأخلاق والشريعة، في الحكمة الأكمل والمنهج الأتمّ، واحد. لكن أرجو أن يراعيني القارئ لدواعي المنهج.

بعبارة أخرى، الجزاء ضامنٌ للسعادة إذا ما تخلّف الاختيار، اختيارُ عبادة الله حبًّا، وهو الغاية الأصليّة في أوج اكتمالاتها. لذا قيل: المحبّة ناظمٌ أوّل، والعدل ناظمٌ ثانٍ، إذ إنّ «الاحتياج إلى العدالة التي هي أكمل الفضائل الإنسانيّة هو في حفظ نظام النوع من جهة فقدان المحبّة. فإذا كانت المحبّة حاصلة بين الأشخاص، فلا حاجة للإنصاف والانتصاف»[10]. وهذا هو رأي الخواجة الطوسيّ. ويضيف عليه الملّا جلال الدين الدوانيّ أنّ «المحبّة وحدة جبلّيّة طبيعيّة، بينما العدالة وحدة قهريّة. ولذلك فإنّ المحبّة هي السلطان المطلق، ويمكن أن تكون العدالة نائبًا لها، وسرُّ هذا الوضع أنّ مبدأ إيجاد الأشياء هو بمقتضى 'كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق'»[11].

فمع ضعف باعث المحبّة، أو عدم تولّده عند كلّ الأفراد، لا يُستغنى، في ضمان حركة الجماعة، عن العدل. بل إنّ العدل يُفسحُ في المجال لنموّ المحبّة بما هي قيمة إنسانيّة عليا، أقرب إلى الوحدة الأصليّة، وأبعدُ عن الكثرة، بل كلّ حركة الشوق التي يولّدها الحبّ تتحرّك نحو الاتّحاد بالمطلق ودفع الاثنينيّة؛ تقول السيّدة الزهراء، عليها السلام، لدى بيانها لعلل الأصول العقائديّة والشرعيّة: «جعل الله... العدل تنسيقًا للقلوب».

وسواءٌ تحرّك المرء نحو الحياة الأخلاقيّة بدافع المحبّة، أو تحت طائلة الانتصاف منه، فإنّ حركته لا تتقوّم إلّا بالدين، فالقيم والضوابط والنُّظُم التي يراعيها ويتوسّلها في حركته هي دينه، وهو، في أوج تمرّده على السماء من فوقه، لا يملك إلّا الانصياع للسماء في قلبه. فالدين يدلّ الإنسان على المثل الأعلى – أو على الأقصى بتعبير بول تيليش[12] – وبحسب

(١٠) نصير الدين الطوسيّ، **أخلاق ناصري**، ترجمه عن الفارسيّة ووضع الدراسات والتحليلات العلميّة الدكتور محمّد صادق فضل الله (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٨)، الصفحة ٣١٨.

(١١) محمّد صادق فضل الله، **الحكمة العمليّة بعد ابن سينا من خلال جلال الدين الدوانيّ**، رسالة أُعدّت لنيل شهادة الدكتوراة اللبنانيّة في الفلسفة، ١٩٩٨، المجلّد ٢، الصفحة ١٥٣.

(١٢) راجع، بول تيليتش، **بواعث الإيمان**، ترجمة سعيد الغانمي (بغداد–كولونيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٧).

تحـدُّد المثل الأقصى، تتولّـد القيم المحرّكة نحوه. فإذا كان المثـل الأعلى مطلقًا حقًّا، كانت الحركة إليه على الصراط المستقيم. وإذا كان زائفًا، نَكَب الإنسان عن الصراط. من هنا، يقرّر كارل راهنر جازمًا: «هناك إذًا، إمكانيّة أن يهلك الإنسان أبديًّا، لأنّه من دون ذلك، لا تستقيم جدّيّة تاريخ حياته الحرّ»[١٣].

ولعلّهـا عبارةٌ في غاية القسوة، يجد مُطلقها ضِيقًا في الإعلان عنها، بيد أن طرحَ الجزاء جانبًـا، يُخلـي المطرح للعبثيّة لا غير. بـأيّ الأحوال، القولُ بالجـزاء، وبالعذاب تحديدًا، لا يُحتّم القول بأبديّته[١٤].

في مقابل العذاب، تكون السعادة. ولطالما كانت الغاية من الأخلاق هي إيصال المرء إلى سعادته، ثمّ تمايزت المدارس الأخلاقيّة بحسب مصاديقها للسعادة. ثمّ للسعادة، في المدرسة الأخلاقيّـة الواحدة، مراتب، يترقّى فيهـا الإنسان، لعلّ أقلّها، بحسـب المدرسة الأخلاقيّة في الإسـلام، ما يُعـبَّر عنه بالسلامة – ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾[١٥] –، ثمّ تليهـا الراحـة والنعيم المقيم، وقرّة العين وصولًا إلى جـوار الله، أو ما يُسمّى بمقام القرب أو اللقـاء. ولا يصل المرء إلى المقام المذكـور إن لم تستحل ذاته ذاتًا إلهيًّا، فيتشبّه ببارئه، ويتخلّق بأخلاقه.

يقـول الشيخ النراقي، رضوان الله عليـه، «غاية المراتب للسعـادة أن يتشبّه الإنسـان في صفاتـه بالمبدإ: بـأن يصدر عنه الجميل لكونه جميلًا، لا لغرض آخر من جلب منفعة أو دفع مضـرّة، وإنّما يتحقّق ذلك إذا صارت حقيقته المعبّر عنها بالعقل الإلهيّ والنفس الناطقة خيرًا محضًا»[١٦]. وبعبارة الخواجة نصير الدين الطوسيّ: «لا يكون طالبًا في أفعاله حظًّا ولا مجازاةً ولا عوضًا ولا زيادةً، بل إنّ فعله بعينه هو غرضه، أي لا يفعل من أجل شيءٍ آخر سوى ذات الفعل. ومعنى ذاته، هو أن لا يفعل ما يفعله من أجل شيءٍ آخر، غير فعله نفسه. وذاته نفسها

(١٣) مـن مقالة لأنطـوان مخايل، «قراءة في التوجّهات اللاهوتيّة الحاليّة في المعاديّة المسيحيّـة»، تُنشر في العدد ٢٢ من مجلّة المحجّة (هذا العدد).

(١٤) انظـر، في هذا العدد، وليام تشيتيـك، «الموت وعالم الخيال: المعاد عند ابن العربيّ»، وفريتيوف شوون، «متافيزيقا الخلود في الجنّـة والنـار»، حيث تجد رفضًا صارمًا، علـى خلفيّة إسلاميّة، لفكرة الخلود في العذاب عنـد كلّ من ابن العربيّ وفريتيوف شوون:

W. Chittick, "Death and the World of Imagination: Ibn Al-'Arabi's Eschatology," *The Muslim World* 78 (1988): 51-83; S.H. Nasr, ed., *The Essential Frithjof Schuon* (Indiana: World Wisdom, 2005), pp. 457-460.

(١٥) سورة آل عمران، الآية ١٨٥.

(١٦) الشيخ محمّد مهدي النراقيّ، جامع السعادات، حقّقه وعلّق عليه السيّد محمّد كلانتر، قدّم له الشيخ محمّد رضا المظفّر (بيروت: دار النعمان، الطبعة ٤، دون تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٧٤.

هـي الفعـل الإلهيّ نفسه. وهكذا يفعل الباري تعالى لذاته لا من أجل شيءٍ آخر خارج عنه. وعليـه، يكـون فعل الإنسان في هذه الحالة خيرًا محضًا، وحكمـة محضة. والغرض من ذلك إظهار الفعل فقط، لا لغاية أخرى يتوخّاها بالفعل»[١٧]، ويصف هذه الحال بأنّها «آخر رتب الفضائل». وهل ما أسمي الاختبار الفرديّ إلّا عيش الترقّي في مراتب السعادة، وصولًا إلى السعادة التي تزول؟

## الارتباط بالحقيقة الموعودة

وينبغـي هنا، وقبل الدخـول في مسألة القيم التي يولّدها الإيمان بالمعـاد، أن نشير إلى مسألة أخـيرة. تنتظـم حياة الإنسـان الراهنة، ونظرته إلى حياتـه الماضية، على أسـاس المعاد، لأنّه حقيقـة، والحقائق تترتّب عليها الآثار. ولكن ثمّة حقيقة أخـرى تكمن في المستقبل أمامه، وهي آخر الزمان. وتتفاوت الحقيقتان، أنطولوجيًّا، من حيث الشدّة، بيد أنّهما تحرّكان المرء نحو كماله، عبر بعث كوامن الشوق إلى السعادة، والتوق إلى الاستيفاء. وقد اهتمّ اللاهوت كثيرًا بآخر الزمان، وأدخلـه ضمن المباحث المعاديّة (الإسكاتولوجيا) حتّى استحوذ عليها، إلّا فيمـا ندر[١٨]. بينما نجد أنّ مباحث ما بعد الموت أكـثر معالجةً في الإسلام، بسبب عناية النصّ البالغة بها. والمنظومة الدينيّة، كما ترينا المسيحيّة، إن لم تولِ المعاد عناية وافية، فلا غرو ستستغيض عن ذلك بمبحث آخر الزمان، لضرورة وجود حقيقة نهائيّة، تُسكّن ألم جراحات المظلومـين، وتطمئنهـم إلى عدالة الله، وتدعوهـم ليكونوا أهلًا لمجـيء الموعود المنتظر الذي يحقّ الحقّ ويبطل الباطل:

> إنّ الأحـكامَ التـي تُطلَقُ على أيّ أمرٍ مـن الأمور، وأيّ حقيقة من الحقائـق، وعلى أيّ ذات من الـذوات المرتبطة ببُعـد الزمن، لا ينفكُّ الحكمُ عليها عـن ارتباطها بمستقبلهـا؛ أي بعلاقة زمنها الخاصّ بالأبديّة... وبهذا المعنى، فإنّ المستقبلَ الحاكمَ في الزمنِ هو مستقبلان:
>
> **الأول**: دنيـويٌّ يرتبـطُ بمشروع الخلاص العالميّ على الأرض... إنّـه زمنُ الموعودِ الحاضرِ في كلّ عصـر، يتكامـلُ صوبَ صورةِ الكمـالِ الصالحِ والأبرزِ للزمن، ممّا يسمـح لكينونةِ الحضارةِ

---

(١٧) أخلاق ناصري، مصدر سابق، الصفحة ١٤٦.

(١٨) انظر، على سبيل المثال:

J. Ratzinger, *Eschatology: Death and Eternal Life*, trans. Michael Waldstein (The Catholic University of America Press, 1988).

حيث تشكّل مباحث ما بعد الموت جزءًا يسيرًا من معالجته للمعاد.

الإسلاميّة أن تبني أفرادَها وجماعتَها بمقتضى هذا الموعودِ الكونيّ القادم على أجنحةِ الزمنِ التكامليّ-الدنيويّ المَعيش.

الثاني: الزمنُ الجزائيّ الأخرويّ، والذي هو، في عينِ تقديمه كفصلٍ جديد من ولادة حياة جديدة، محيطٌ بكلّ ولادة أوليّة، إحاطةَ تفسير، إحاطةَ الأبديّةِ بالزمنِ الآنيّ، ويرسم لمشاعرِ الحياةِ امتلاءات زمانها أو دهرها[19].

## القيم المعاديّة

لجأت العديد من المدارس الأخلاقيّة، في تحديدها للفضائل والرذائل، إلى نظريّة الوسط وهي قديمة قدم الفلسفة في اليونان. باختصار، الفضيلة حدّ وسطٌ بين رذيلتين، إحداهما تفريط والأخرى إفراط. والفضائل الأساسيّة أربعة (العفّة، الشجاعة، الحكمة والعدل)، تقع على أطرافها رذائل ثمان (الخمود والشبق، الجبن والتهوّر، البلاهة والسفاهة، الانظلام والظلم) وتتشعّب عن هذه وتلك كلّ الفضائل والرذائل الفرعيّة الأخرى. وهذا مبحث وثيق الصلة بالنفس وقواها، إلّا أنّه ليس محلّ اشتغالنا هنا.

لم تخلُ هذه النظريّة من انتقادات، إلّا أنّ العقل الأخلاقيّ في الإسلام قد تمثّلها وتحاشى سقطاتها بـ (١) إحكام مبدإ «النفس في وحدتها كلّ القوى»، وبـ (٢) إقراره المراتب في حقّ الفضائل، والرذائل بالتَّبَع، فهي حقائق ذات تشكيك، وبذا لا يقع المرء في السكون في سيره وسلوكه بل هو يترقّى في مراتب الفضائل أبدًا. وكان لهذا التمثّل أثرٌ في الصياغات الأخلاقيّة الكبرى التي وحّدت المشارب الحديثيّة والصوفيّة والفلسفيّة، على أيدي أمثال الغزّاليّ ونصير الدين الطوسيّ.

بأيّ الأحوال، ما نريد استنتاجه ممّا قيل أنّنا، متى ما أردنا أن نتفحّص الخلل في نظام قيميٍّ ما، فعلينا أن ندرك أن نتائج هذا الخلل ستتراوح بين حدّين بعيدين، يتحدّدان، على الأغلب، بحسب السياق الثقافيّ الحضاريّ الذي يشتغل في ضمنه هذا النظام القيميّ. وسأعالج، على سبيل إعطاء المثال، نموذج عرب الجاهليّة في مقابل النموذج الإسلاميّ. وأريد أن أفعل ذلك على ضوء محوريّة المَعاد في ضمان القيم التي ينشئها الدين. ولا يقتصر دور المعاد على ذلك، بل هو من العناصر التي تنشئ القيمَ في المنظومة الدينيّة، بحيث يولّد

(١٩) شفيق جرادي، «الزمن وعودة الأبديّة»، مجلّة المحجّة، العدد ٢٠ (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠١٠)، الصفحة ١٢٨.

غيابُه قيمًا مضادّة.

يـرى إيزوتسو أن خليطًا من المواقف في جزيرة العـرب، قبل الإسلام، شكّل نظرةً عند العربـيّ هي تنويعـةٌ على مذهب اللذّة التشاؤميّة «المستمدّ من تلـك القناعة الراسخة بأن لا وجـود لشيءٍ بعد الموت على الإطـلاق»[٢٠]. وقوام هذه النظرة العدميّـة والحتميّة. ثمّ هو يستدرك ليقولَ إنّ العربيّ يمتلك نظرةً ما مبهمةً عمّا بعد الموت. لاحظ قول الشاعر:

فذرني أُروِّ هامتـــي في حياتها    مخافـةَ شِربٍ في الحيـاة مصرّد

كريمٌ يروّي نفسه في حياتـــه    ستعلم إن متنا غدًا أيّنا الصَّدي[٢١]

فهو إيمانهم بأنّ المرء إذا قُتل، ولم يُدرك له ثأر، خرج من رأسه طائرٌ، من أسمائه الصدى والهامة، يطلب أن يُسقى. وبالرغم من «وجود مفاهيم أخرويّة في 'الجاهليّة'»، فإنّها لم تكن أساسيّـةً بحيث تفرض قيمها. بعبارةِ إيزوتسو، مجدّدًا، «لم يكن ثمّة حقل دلاليّ للأخرويّات راسـخ وذو ملامح واضحة»[٢٢]. بالتالي، شـكّل الموت أزمةً للشخصيّة العربيّة، فهو حدٌّ لا معنـى له، وكلّ ما يأتي بينه وبين الولادة فهو صروفُ دهرٍ يلاحق الإنسان، ولا يخطئه، بل هو يمسكه بحبلٍ متى ما شاء قبضه إليه[٢٣]. وبهذا التصوّر تتساوى جميع الأشياء:

أرى قبر نحّام بخيلٍ بمالـــه    كقبر غويّ في البطالـــة مفسـد

فعـلام، إذًا، يقبضـ المرء على ماله؟ علامَ لا يصرفه في اللذّات؟ في واقع الأمر، إنّ فقدان الاعتقـاد بالمعاد يولّد كلتا الرذيلتـين: الحرص والإسراف. أمّا التصوّر الملائم للمعاد، فهو ما يجعـل الإنسـان على حدّ الوسط، وهـو الكرم. ولئن تباهى العربـيّ بكرمه، فهو في الأعمّ الأغلـب إسرافٌ. فقد ينفق المرء كلّ ما بيده ثمّ يقعد ﴿مَلُوماً مَّحْسُوراً﴾[٢٤] وهو ما نهى عنه الإسلام. وكذلك، أيضًا، إن تباهى العربيّ بشجاعته، فهو في الأعمّ الأغلب تهوّر، يُقدم معه المرء على الأهوال بلا حساب. بطبيعة الحال، لا يخلو الأمر من الشجعان والكرماء، فالمعاد

(٢٠) توشيهيكـو إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنيّة للعالم**، ترجمة وتقديم هلال محمّد الجهاد (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٧)، الصفحة ١٤٤.

(٢١) البيت من معلّقة طرفة بن العبد؛ والمصرّد أي القليل. انظر، ابن الخطيب التبريزيّ، **شرح المعلّقات العشر المذهّبات**، ضبط نصوصه وشرح حواشيه وقدّم لأعلامه عمر فاروق الطبّاع (بيروت: دار الأرقم، دون تاريخ)، الصفحات ٧٧ إلى ٨٢.

(٢٢) **الله والإنسان في القرآن**، مصدر سابق، الصفحة ١٥٥.

(٢٣) يقول طرفة:

لعمرُك إنّ الموت ما أخطأ الفتى    لكالطِّوَلِ المرخى وثِنياه في اليد

(٢٤) سورة الإسراء، الآية ٢٩.

ليس المقوّم الوحيد لأخلاق الإنسان، وفي طبيعة الإنسان ما يدعوه إلى الفضائل، ويدعوه إلى مدحها إن رآها، والمناداة بها إن فقدها.

ثمّ إنّ وقوع الفرد، وكذلك الجماعة، تحت أيٍّ من حدّي الإفراط والتفريط، فهو ممّا تحدّده البيئة الثقافيّة كما مرّ. فهذه «النغمة العدميّة العميقة» التي صبغت عرب الصحراء، ودفعتهم إلى اللذّة، «أعلنت عن نفسها مع المكّيين بهيئة تركيز حصريٍّ وكامل على النجاح الاقتصاديّ في هذا العالم»[٢٥]. وأعلنت عن نفسها عند القبائل البدويّة بنزوع نحو الغلبة وإرادة القوّة بما هي سبيل للاستئثار والاستحواذ على ما هو محدودٌ بطبيعته. وقديمًا قال علماء الأخلاق، إنّ المرء إذا غلبت عليه الشهوة، وهي من قوى النفس، فإنّه يسعى للحصول على المال لتحصيلها، وبعدها يُعمل القوّة الغضبيّة لضمانها. أمّا إذا صارت حقيقته شهويّة، فإنّ عقله نفسه لا يخرج عن طور العمل لإحراز سبل الشهوات: «كم من عقلٍ أسيرٍ تحت هوًى أمير!»

وشتّان ما بين الغلبة والشجاعة.

هذا، وقد ينحو المرء نحوَ الجبن تحصيلًا للسلامة، والبخل مخافة الفوت. وبكلا الحالين – حالَي تمثُّل غياب القيم التي يبعث عليها المعاد – فإنّ القيمة التي تبرز غالبًا، هي النزوع نحو البقاء. عندها يُسأل: البقاء لمن؟ للأقوى، للأصلح، للأكثر تقدُّمًا تقنيًّا، وما إلى ذلك؟ صحيحٌ أنّ باعثَ الخلود أصيلٌ في الإنسان، ولا يمكن إعدام ما هو أصيل، إلّا أنّ مصاديقه لا يجب أن تنحصر بالدنيا. إنّها لن تكون سوى مصاديق زائفة. قد تكون لها بعض الفاعليّة[٢٦]، كأن يكون المرء مقدامًا مضحيًّا بنفسه رغبةً في بقاء الذكر، بيد أنّ فاعليّتها، إذا ما قورنت بفاعليّة القيم المعاديّة، ليست بالثبات والدافعيّة عينها.

وقد كنت أستعين بمعلّقة طرفة كنموذج للعقيدة الجاهليّة، وهي رؤية كونيّة ليس فيها للمعاد مطرح. ويجسّد طرفة هذه الرؤية بغاية البراعة والدقّة، وقصيدته من القصائد النادرة التي يعرض فيها عرب الجاهليّة لآرائهم في الموت وما بعده بهذا المستوى من العمق. يُجمل لنا الفتى القتيل هذه العقيدة في أبيات:

(٢٥) الله والإنسان في القرآن، مصدر سابق، الصفحة ١٥٠.

(٢٦) فهي في نهاية المطاف، تنويعةٌ على دافعه الوجدانيّ المؤمن بالمعاد.

ولولا ثلاثٌ هنّ من عيشة الفتى وجدّك لم أحفل متى قـــام عُوّدي:

(١) فمنهنّ سَبقي العاذلات بشربـةٍ كُميتٍ متى ما تُعلَ بالماء تُزبـــدِ

(٢) وكَرّي إذا نادى المضاف مُحنّبًـــا كَسيدِ الغَضـــا نبّهته المتـــورّدِ

(٣) وتقصيرُ يوم الدجنِ والدجنُ معجِبٌ ببهكنةٍ تحت الخباء المعمَّدِ[٢٧]

يقــول إنّه لولا لذّة الخمر ولــذّة النساء ولذّة الإقدام، وهذه الأخيرة تُشبع غريزة الرجولة الواهمــة[٢٨]، لم يكن لحياته أيّ معنى. أي هو يعيش جَريًا وراءها ووراء مقدّماتها. ويعتصره الألم إن لم يحظ بها. والحال أنّها محدودة، فيتوسّل الغلبة أو الخديعة للوصول إليها. وقد تكون هذه حال الجماعات. عندما قسمّ الفارابي المدن، فإنّه فعل ذلك على أساس حاكميّة مجموعة مــن القيم على كلّ منها فتمثّلت مُدنًا فاضلة ومُــدُنَ نذالة أو كرامة أو تغلّب، ولا أقلّ، مدن الضرورة.

أمّــا حين يكون المعاد حاضرًا، فإنّه يبعث علــى السكينة والاطمئنان بما يتيح للإنسان أن يستكشــف ممكناته دونما قلقٍ يتأكّله، فهو يعــرف أنّ الظالم لا يُترك، وليست المسألة بسهلة، «فمــا جــاع فقير إلّا بما مُتّع به غنيّ»، والفقراء يملأون الدنيــا، وهم يرون ظالميهم ينفقون ما حُرموا منه عبثًا وحرامًا. عندها يصبر المرء، لأنّه يعرف أنّ عاقبة الصبر حلوة، وأنّ ما يقاسيه في حياته، ليس صروفَ دهر لا معنى لها، بل ابتلاءات يصقُلُ على أساسها ضعيفَهُ، ويعرف حقيقتــه، فيُقدم لأنّه يعرف أنّ إقدامــه إنّما كان لإعلاء قيمة، وهذه القيمة تظهر له يوم معاده بأجمــل الصور، وينفق لأنّ مــا كان لله ينمو، ويرحم لأنّه يريــد أن يشبه الله، ولأنّ التراحم يبنــي الجماعات على أســس سليمة. أمّا الفردانيّة، وتجلّياتها بــارزةٌ عند عرب الجاهليّة، فلا تبنــي سوى العشيرة. ولا أرى أنّ حال الدولة الحديثة ببعيدٍ جدًّا عن ذلك. فالأصل فيها هو

(٢٧) يقول لولا ثلاثة أشياء لم يبال متى يموت، وقد كنّى عن ذلك بانصراف العُوَّد عنه، وهم ينصرفون حين الموت. (١) العاذلات: اللائمات؛ كميت: الخمرة الضاربة إلى السواد، وهي تُزبد كناية عن عتقها؛ (٢) الكرّ: السرعة في الإقدام والنجدة؛ المضاف: المهمــوم؛ والمحنّــب من صفات الخيل؛ سيد الغضا هي ذئاب الغاب «وذئابه أخبث الذئــاب»، المتورّد: وارد الماء. هو يقارن إسراعــه في نجدة الملهوف كسرعة المتورّد في الهرب إذا رأى ذئبًا ضاريًا؛ (٣) يوم الدجن المعجب: اليوم الممطر الذي يعجب من رآه، وهو يومٌ يملّه ابن الصحراء، لأنّه لا يدري ما يفعل فيه؛ البهكنة: المرأة التامّة الخلق؛ يريد أنّه يقصّر اليوم الطويل برفقة النســاء. راجع، **شرح المعلّقات العشر المذهّبات**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠١ و١٠٢.

(٢٨) نجــد، في كثــير من المواطن التي يتغنّى فيه الشاعر العربــيّ بالشجاعة، أنّها شجاعة زائفة أقرب مــا تكون إلى التهوّر، وتكون دوافعها، غالبًا، الكبرياء الزائفة. لاحظ مثلًا قول عمرو بن كلثوم في معلّقته:

ألا لا يجهلن أحـــدٌ علينـــا فنجهل فوق جهـــل الجاهلينـــا

وقارن مع الآية الكريمة – ولا مقايسة – التي تمدح عباد الرحمن: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾؛ **سورة الفرقان، الآية ٦٣**.

الفـرد، ثمّ احتيج للدولة لتنظّم علاقات الأفراد وتشـرف على تقاسم الموارد. وفيها تختفي كلّ واسطة بين الحلقة البشريّة الأضيق (الفرد) والأوسع؛ عنيت بها العائلة. والعائلة لها دورٌ أساسـيٌّ في صياغة شخصيّة الإنسان بعيدًا عن القلق والاحتراب الخارجيّ على موارد اللذّة المحدودة.

باختصار، المعاد وحده ما يضبط مسار المرء بعيدًا عن الإفراط والتفريط. وإذا تأمّلنا فيه، عرفنـا مبدأنا أكثر، وعرفنا طريقنا أكثر، وهـل في البين إلّا المبدأ والمعاد والطريق؛ «رحم الله امرئـًا عرف مـن أين وفي أين وإلى أين». فإذا حكى المعاد عن حشـرٍ للأمم عرفنا أنّ الأصالة ليسـت للفرد جميعًا، وإذا حكى عن حضور جسمـانيّ، عرفنا أن الجسد أصيلٌ كما الروحُ أصيل، وإذا حكى عن تجسّم الأفعال بحقيقتها، دعانا ذلك إلى التأمّل بباطن سكناتنا وأفعالنا، فعرفنـا أنّه ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾[29]. لن يكون الموت عندها مورد قلق، بل مورد تثبيت، بل قل مورد تثوير وتزخيم. لذا نرى الإصرار على تذكّر الموت وأهوال يـوم القيامة في الأدبيّات الدينيّة، لأنّه يصوّب مسارات حياتنا بمقتضى المثال الأعلـى الأكمل. هنا تقوم الأخلاق على أساس التقوى المتشكّلة من خليط الخوف والجزاء، لا على أساس الضرورة.

علـى هذا، فإنّ الإيمان بالمعـاد، ببُعدَي السعادة والجزاء، يولّـد في الإنسان مركّبًا نفسيًّا ليس بقلق. متحفّز، نعم. يرجو ويخشى، ولكن ليس كمن قال الله بحقّه أنّ فيه ﴿شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ﴾، بـل كمن وصفه بكونـه ﴿وَرَجُلاً سَلَماً لِّرَجُلٍ﴾[30]. والإيمـان بالموعود، بالمعـاد، باللقاء، كلّها مولّـدات، كأقوى ما يكون، للحافزيّة على بلـوغ الغاية التي لأجلها كان الإنسان. وكلّ ما فيه يدلّه على أنّه يلقى ما فعل، وسيُسأل عمّا فعل.

ولنـا أن نلاحظ أنّ الاختيار والجزاء يسيران جنبًـا بجنب، لذا كان لا بدّ لكلّ من رفض الديـن، والمعاد ضمنًا، أن يرفض اختيـار الإنسان، لتصير حرّيّة الإنسـان وهي أبده الأشياء مجرّد مسألة فلسفيّة بين يديه، يتدبّرها حينًا، ويحسمها أحيانًا بنفيه إيّاها. فالحتميّة أقلّ مؤونة بحسب أدواته الفلسفيّة. أمّا من يصرّ على الاختيار، فسؤال المعاد برسمه.

(٢٩) سورة الرعد، الآية ١٧.

(٣٠) سورة الزمر، الآية ٢٩.

## القول بالاختيار هو عين القول بالجزاء

في القسمة التقليديّة، يُشكّل علم الأخلاق أحد فروع الحكمة العمليّة الثلاثة، بالإضافة إلى تدبير المنزل وسياسة المدن[٣١]. ويُعرّف نصير الدين الطوسي، رضوان الله تعالى عليه، الحكمة العمليّة بـ«معرفة مصالح الحركات الإراديّة، والأفعال الصناعيّة للنوع الإنسانيّ، على الوجه الذي يؤدّي إلى نظام [نظم] أحوال معادهم ومعاشهم ويقتضي الوصول إلى الكمال الذي يتوجّهون إليه»[٣٢]. وذلك في إزاء الحكمة النظريّة التي تتعهّد الموجودات التي «لا يكون وجودها موقوفًا على الحركات الإراديّة لأفراد البشر»[٣٣].

بكلام آخر، فإنّ الرياضيّات، وهي من فروع الحكمة النظريّة، تكشف عن موجودات مستقلّة عنّا لأنّه لا دخالةَ لنا في واقعيّتها. فهي وقائع منجزة، مكتملة الفعليّة. أمّا الحكمة العمليّة فموضوعاتها موارد غير منجزة، وللإنسان دخالة في تغييرها. وإنّما يكون ذلك على مستوياتٍ ثلاثة: الفرد، والعائلة والمحيط الأوسع، وهو المجتمع أو الدولة. وهذه تشير إلى ثلاث مراتب لها واقعيّتها وأصالتها (الفرد والعائلة والجماعة)، فلا يمكن اختزالها إلى مستوى الفرد وحده كما مرّ. وعلم الأخلاق يُعنى بالقسم الأوّل.

على ما في هذه القسمة من تعسُّفيّة، إذ العمليّ والنظريُّ يعمّان الجانبين[٣٤]، إلّا أنّها تؤكّد محوريّة الاختيار عند الإنسان، فلا يمكن ولوج علم الأخلاق إن لم نُثبّت هذا الأصل. ولعلّ القسمة المعاصرة للعلوم، إلى طبيعيّة وإنسانيّة، لا تختلف كثيرًا، في ذلك، عن تلك القديمة. بمعنى أنّ العلوم الطبيعيّة تدرس الموارد التي ترتبط بالبُعد غير الاختياريّ في هذا العالم، أمّا العلوم الإنسانيّة فتراعي هذه البُعد في أصل منهجها واشتغالها ونتائجها.

---

(٣١) أمّا أقسام الحكمة النظريّة الثلاثة فهي العلوم الطبيعيّة والرياضيّات والفلسفة الأولى.

(٣٢) الخواجة نصير الدين الطوسي، **أخلاق ناصري**، مصدر سابق، الصفحة ٨٩.

(٣٣) المصدر نفسه، الصفحة ٨٧.

(٣٤) من الواضح أنّ هذه القسمة ليست بلا أساس، بيد أنّها استفحلت في قطبيّتها مع النزوع اليونانيّ نحو التنظير وإزدراء الحكماء اليونان للمجالات التطبيقيّة. إلّا أنّ العلم في الحقبة الإسلاميّة، ونتيجة الإرث المتواتر الذي أحكم ربطَهُ بالعمل، خرج من هذه القطبيّة الحادّة، وبات من الواضح أهمّيّة النَّظر من حيث هو مقدّمة للتطبيق. راجع،
S. Rahman, T. Street and H. Tahiri, eds., The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions (Springer, 2008), Introduction.
ولكن انظر، على وجه الخصوص، الفصل الأوّل الذي كتبه محمود أردشير «فلسفة الرياضيّات عند ابن سينا»، حيث يبيّن أنّ ابن سينا كان أوّل من أقام القسمة بين الرياضيّات النظريّة والرياضيّات التطبيقيّة. وبالتالي، فقد نقض إلحاق الرياضيّات بالعلوم النظريّة وحدها، وهذا مصيرٌ لم يلبث أن أصاب الطبيعيّات فيما بعد.

ولئـن لم تُحسم هذه المسألـة إلّا موْخّرًا، فمن مـن الواضح أنّ معظـم المتابعين يذعنون، اليـوم، لعدم إمكانيّة اختزال العلوم الإنسانيّـة إلى العلوم الطبيعيّة على أنّها أكثر «تأسيسيّة». فهـذا مشروعٌ قد طُوي رغم أنّه استهلك حيّزًا واسعًا من النقاش الفكريّ في القرن المنصرم. ولعلّنا نستطيع أنّ نقول إنّه عمدة المشروع العلمويّ الاختزاليّ، الذي اعتبر أنّ الفيزياء تُشكّل الأساس لكلّ ما في الكون، وأنّ قوانينها قادرة على تفسير كلّ ما فيه، حتّى الإنسان: إذا ما استطعنـا أن نوفّر الشروط الوافية، فإنّ النتيجة لا تتخلّف؛ وهذا ينطبق على الذرّات، وعلى الخلايـا، وعلى نتوءات الأرض، وعلى الإنسان كذلك؛ ونحن نستطيـع أن ندرس الفرد، والمجتمع، كما ندرس الحركة، وقوانين الوراثة، والجيولوجيا. في هكذا مشروع، لا مفرّ من القول بالحتميّة (مجدّدًا!)؛ أي لا مفرّ من رفض حرّيّة الإنسان وإرادته.

لكـنّ هذا المشروع تعثّر، وبـات قليلًا ناصرُه[٣٥]. وكان لا بدّ من الإذعان بوجود ما يقع تحـت اختيارنا، وما لا يقع تحته. وأنّ أحدَ الاثنين لا يلغي الآخر. وهذا منشأ خصوصيّة كلّ مـن العلوم الطبيعيّة والعلـوم الإنسانيّة. أمّا الفلسفة فبدأت، رويدًا رويدًا، تفرض نفسها في موقعٍ مشرفٍ على كِلا الحقلين المعرفيّين، بل ومؤسّس لهما.

ثـمّ، لعلّ منشأ التعارض هو عـدم القدرة على المواءمة بين وجود قوانين صارمة، وكون الإنسـان مختارًا. وبمـا أنّ العلم، في مرحلةٍ من مراحل نضوجـه، كان يُثبت صرامة القوانين التـي يكشـف عنها، فكان لزامًـا رفض اختيـار الإنسـان. إلّا أنّ القوانـين التي تسري في الوجـود ليست دائمًـا شديدة الاطّراد، بمعنـى أنّها لا تختلف ولا تتخلّـف إلى ما لا نهاية. بـل هنالك ثمّة سـنن هي بمثابة الاتّجاه الطبيعـيّ، يستطيع أن يخالفهـا الإنسان، على شوط قصـير، إلّا أنّهـا ما تلبث أن تفرض حاكميّتها[٣٦]. وهي السنن التـي تتيح في المجال تحرُّكَ إرادة الإنسان فيما هو خلاف غايته الأصليّة، وبخلاف موجّهات الفطرة. وهذه الاتّجاهات الطبيعيّـة، من قبيل النزعـة إلى الدين، وأشكال الزواج الملائمة بـين الذكر والأنثى، وتوزيع المهامّ والوظائـف بينهما، قد تقبل المعاندة لوقتٍ معيّن، إلّا أنّ خاتمتها المحتومة هي خسارة الإنسان والمجتمع.

ولم تكـن صرامة القوانـين ذريعةً لرفض اختيار الإنسـان، وحسب. بل كانت، كذلك،

(٣٥) راجـع، مقالـة باز فان فراسن، «الوعي الزائف في المادّيّـة»، مصدر سابق، حيث يعرض للمســار الفلسفيّ القائم على ادّعاء التماميّة للفيزياء.

(٣٦) السيّد محمّد باقر الصدر، **السنن التاريخيّة في القرآن** (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ٢٠٠٥)، الصفحة ٨٧، وما بعدها.

ذريعةً لرفض وجود الله، أو رفض القول بإرادة الله نفسه، على أساس اعتبارهم أنّ أيّ قانون نكشف عنه في هذا العالم، فهو يتحدّى إرادة الله، لأنّه لا يكون قانونًا، وصارمًا، إذا ما «أراد» الله أن يخالفه، ولأنّ هذه القوانين لم تكن دائمًا لصالح المؤمنين، ما اضطرّهم، أحيانًا، إلى «اختراع» المعجزات.

إلّا أنّ وقوع حوادث بعينها، ليست لصالح المؤمنين، أو فيها ما لا يرتضيه الله، لا يعني أنّ أرادته سبحانه تعجز عن تغيير هذه الموارد والعياذ بالله[٣٧]. بل إنّ أرادته تنفذ من خلال القوانين والسنن التي أوجدها مع إيجاد الكون، أي جعلها، والجعل يأتي بالمجعول مع كافّة خصائصه دون تخلف. وبالتالي، علينا أن ننظر إلى تمام السياق السببيّ، لا إلى الحادثة بعينها. فالسنّة هي التي ترتبط بالله، وهي التي تربطنا به، سبحانه؛

والاستفادة من مختلف القوانين والسنن التي تتحكّم في هذه الساحات، ليس انعزالًا عن الله سبحانه، لأنّ الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن، فهي إرادة الله، وهي ممثّلة لحكمة الله وتدبيره في الكون... [و]القرآن الكريم حينما يسبغ الطابع الربّانيّ على السنّة التاريخيّة، لا يريد أن يتّجه اتجاه التفسير الإلهيّ في التاريخ، ولكنّه يريد أن يؤكّد أنّ هذه السنن ليست خارجة عن قدرة الله سبحانه، وإنّما هي تعبير وتجسيد وتحقيق لهذه القدرة، فهي كلماته وسننه وإرادته وحكمته في الكون، لكي يبقى الإنسان مشدودًا إلى الله، لكي تبقى الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان، فهو في نفس الوقت الذي ينظر فيه إلى هذه السنن نظرة علميّة، ينظر أيضًا إليها نظرةً إيمانيّة[٣٨].

وإذا ما ثبت لدينا أنّ الإنسان فاعلٌ ذو قصدٍ وغاية، فإنّ معضلة الإنسان هي في كيفيّة توجيه اختياره في الموارد التي ليس لاختياره دخالة فيها. فالقوانين الطبيعيّة ناظرة إلى السلسلة السببيّة التي تحتّم حدوث أحداث معيّنة، إلّا أنّ اختيار الإنسان، ومعرفته بهذه السنن، يعينانه على توجيهها لأنّه، هو وحده، ناظرٌ إلى غايته. ولبعض أعماله تأثير على كلّ مسار الكون.

وقد كان لحسم مسألة الاختيار سوابق وتداعيات عقائديّة مذهلة، كان على إثرها أن ثُبّت العدل أصلًا من الأصول العقائديّة؛

يظهر أنّ أول مسألة كانت موردًا للبحث... بين المسلمين هي مسألة الجبر والاختيار، وهذا طبيعيّ جدًّا. فزيادة على أنّ هذه المسألة ترتبط، أوّلًا، بقدر الإنسان فهي مورد اهتمام لكلّ إنسان

(٣٧) انظر، وليام تشيتيك، «الموت وعالم الخيال: المعاد عن ابن العربيّ»، مصدر سابق، حيث يبيّن رأي ابن العربيّ في قدرة الله على المحال.

(٣٨) السنن التاريخيّة في القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٦٨.

ناضج الفكر ومن المحتمل أنّ المجتمعات التي لم يبلغ أفرادها مرحلة النضوج لم تشهد طرحَ هذه المسألة[٣٩].

وللمبحث صلةٌ بمسائل عقائديّة محوريّة، ليس أقلّها التوحيد الأفعاليّ والصفاتي، بيد أنّ محوريّة العدل لا تخفى على المتابعين. فبحسب الحديث، «بالعدل قامت السماوات». وإن كان للعدل نحوُ حاكميّة في هذه الدنيا من حيث هو وضعٌ مثاليّ ينبغي الكدح إليه، فإنّ حاكميّته في الآخرة أبلغ وأشدّ ولا يمكن خلاف ذلك.

هنا لا بدّ من القول، ودفعًا لتوهّم قد يطرأ، إنّ إرادة الإنسان هي في طول إرادة الله لا في عرضها، وقد خلقه مختارًا تثبيتًا لعظَمته، سبحانه، لأنّ خلقَه من يستطيع أن يعرفه بإرادته، ويتحرك إليه بقصده، دليلُ عظمةٍ أكبر من خلقه الخلق المتوجّه إليه قسرًا، ودونما اختيار.

ثمّ ليس الإنسان مختارًا وكفى. بل الاختيار يقتضي المسؤوليّة، يقتضي اختيار الأفضل والتحرُّك نحو الغاية. والإنسانُ مشتملٌ في ذاته على هذه الغاية التي يتحرّك نحوها، ويصوغ مستقبله، وعاقبته، على أساسها. يقول الشهيد الصدر، قدّس سرّه، في هذا الصدد:

المستقبل معدومٌ فعلًا، وإنّما يُحرّك من خلال الوجود الذهنيّ، الذي هو الحافز والمحرّك والمدار لحركة التاريخ، وهذا الوجود الذهنيّ، يُعبِّر بجانب منه عن الفكر، وفي جانب آخر منه عن الإرادة، وبالامتزاج بين الفكر والإرادة، تتحقّق فاعليّة المستقبل ومحرّكيّته للنشاط التاريخيّ على الساحة الاجتماعيّة[٤٠].

هذا ما يؤكّد، مجدّدًا، المقولة التي يردّدها الإمام الخمينيّ، بأنّ العزم هو جوهر الإنسانيّة. فبالعزم، من حيث هو نسيج المعرفة والإرادة، يصوغ الإنسان واقعه بحسب المثال الأعلى الذي يحتضنه «وجودُه الذهنيّ» ويسعى لتحقيقه. ويدعوه هذا المثال الأعلى إلى التكامل في بيئة أُسّست على مبدإ الابتلاء. ومن هنا فهو جهادٌ أكبر، من أفلَح فيه كان أهلًا لخوض الجهادِ الأصغر الأكثر سعةً في المدى بحيث يشمل الجماعة الإنسانيّة بعامّة. وأكثرُ عناية مبحث الأخلاق تاريخيًّا انصبّت على الجهاد الأصغر، على بناء الذات وتصفية النفس، إلّا أنّنا بتنا نعي اليوم أنّ كلّ مبحث أخلاقيّ لا يراعي البُعد المجتمعيّ لا يُعوّل عليه. ولعلّ هذا هو الدرس الذي نستفيده من المباحث العَقَديّة في الاختيار، ومن تثبيت العدل كأصل؛

الميزة هنا [العدل] ميزة اجتماعيّة، ميزة القدوة، ... ولذا أُبرز العدل هنا كأصل ثانٍ من أصول

(٣٩) الشهيد مرتضى المطهّري، الكلام، العرفان (بيروت: الدار الإسلاميّة، ١٩٩٢)، الصفحة ١٢.
(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٥.

الدين، باعتبار المدلول التربوي التوجيهيّ له بالنسبة للمسيرة البشريّة[41].

إنّ إثبات الاختيار هو بمثابة ضابطة منهجيّة تخوّلنا ولوج المبحث الأخلاقيّ بجوانبه الشتّى، فالمسارات التي تودي إلى الحتميّات والعدميّات إنّما هي مسارات تعطيل للفكر. أمّا وقد دعونا الفكر إلى طرق معارف المعاد، فكيف لنا أن نتعرّف عليه؟

## كيفَ التعرُّفُ على المعاد؟

إنّ معارف المعاد، شأنها شأن سائر المعارف، تُطلَبُ من موارد ثلاثة لا يقصي واحدها الأخرى، بل الكمال في تكاملها، والكلام هنا في كيفيّة المعاد أكثر منه في ثبوته:

١. **العلم اللدُنيّ:** قد يكون المراد هنا أنّ الاشتغال العقليّ يقدر على إحراز بعض مراتب المعرفة المعاديّة، بيد أنّ المراتب الأسمى لا مدخل له إليها، فلا ينالها إلّا بالشهود. وقد يكون المراد عدم إمكان إحراز أيّ معرفة بكيفيّة المعاد إلّا بالمنّة والإفاضة الإلهيّة. وعلّة القائلين بذلك نفس طبيعة المعاد المانعة للتعرُّف عليه بأدوات العقل أو، بتعبيرهم، بأدوات الفطرة الأولى.

ويورد الملا صدرا كلامًا عن الأثولوجيا متبنّيًا له: «من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»[42]. فالفطرة الأولى هي من مقتضيات هذه النشأة، نشأة الدنيا، أمّا التعرُّف على النشآت الأخرى، وهو تعرّفٌ يأبى إلّا أن يكون معايشة، فيحتاج إلى فطرة خاصّة. فلا بدّ من الانخلاع عن الفطرة الأولى، وكافّة متعلّقاتها المرتبطة بنشأة الدنيا. بيدَ أنّ الدنيا ليست مذمومةً بذاتها، وهذا ما تؤكّد عليه النصوص، فلا ينبغي التعاطي معها بلامبالاة، ناهيك عن الازدراء. فالمذموم هو عَرَض الدنيا - ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾[43] - الانهمام بالدنيا بما هي غاية نهائيّة، والحال أنّها معبر يتعرّف فيه الإنسان على بارئه باختياره. ويكمن في مفهوم الاستخلاف عمقُ مداليل علاقة الإنسان مع هذه الدنيا. عليه، لا إشكال في استحداث فطرة ثانية، تتجاوز الأولى ولا تفارقها، بل تستوعبها

(٤١) مصدر سابق، الكلام، العرفان، الصفحة ١٣٠.

(٤٢) صدر الدين محمّد الشيرازيّ، المظاهر الإلهيّة، تحقيق السيّد جلال الدين الآشتيانيّ (قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزة علميّة قم، ١٣٧٧ هـ.ش)، الصفحة ٥٨.

(٤٣) سورة الأنفال، الآية ٦٧.

بحسب معنى الاستكمال في الحركة الجوهريّة. وواقع الحال، أنّ معرفة المعاد هي مرتبة من مراتب كمالات الإنسان العقليّة ذات الجنبة العمليّة الواضحة.

**٢. العلـوم الدينيّـة:** والمراد منها ما يُسمّى أحيانًا بالتراث، لكن لا على قاعدة أنّه شيء من الماضي، بل هو الهويّة المعرفيّة المتواصلة مع النصّ منذ انبعاثاته الأولى إلى يومنا، يحمله المؤمنون في قلبهم ووجدانهم وعقولهم. هنا تحضر الأعمال المحوريّة لرجالات رفيعة القامة، تدبّرت في النصّ، وخبرت حلاوة الإيمان، وما انقطعت عن معايشة هموم المؤمنين.

لا تجد العلوم الدينيّة تعارضًا مع العلوم العقليّة، بل هي تعتقد بطورٍ من العقل – هو العقل المؤمن – يتخطّى الإجرائيّة الأداتيّة، ولا يرى فيها العلم كلّه. إذ للإنسان منافذ إلى المعرفة لا بدّ من الإقرار بها. وهو يتوسّل هذه المنافذ مُعملًا إيّاها في تدبُّر النصّ، معايشًا زمانه. فإن لم يفعل، باتت العلوم الدينيّة (نتائجها بالأحرى) صَنَمًا، تُقدَّمُ مبتنيات العقل الحرّ قرابين وأضحيات على أعتابه.

ولا يخفى أنّ قداسة النصّ، وجنبة الإطلاق الإلهيّ فيه، هي مبعثٌ على معانٍ لا مجال لحصرها بتفسيرٍ أو آخر. يقول ملّا صدرا: «الحقّ أوسع من أن يحيط به عقل رجلٍ واحد». ولئن كان النصّ مقدّسًا، وبخاصّة في حالة القرآن، حيث ليس من سؤال حولَ مصدره، وبالتالي تشكّله، فإنّ التفاسير ليست كذلك. هي قيّمة أحيانًا كثيرًا، وغاية في القيمة في مطارح معيّنة، بيد أنّها نتاج اشتغال الرجال، فلا ينبغي تأبيدها وإحلالها كتقارير نهائيّة لا تُمسّ. هذا ناهيك عن أنّ أعمال المتقدّمين والمتأخّرين لا تدّعي استنفاد كافّة معاني النصّ، بل ثمّة من المضامين ما ينتظر سبره، وبخاصّة الإشارات إلى مسائل المعاد، وبالأخصّ، على ضوء ما ذكرناه من وجوب إعادة قراءة النظرة إلى الدنيا، إذ النظرة السابقة شكّلت عائقًا إبستمولوجيًا عن مقاربة العديد من المسائل ذات الصلة بالدنيا والبدن والشعائر المرتبطة بهما، وإذا ما قوربت فقد كانت تُؤوّل بحسب الأنساق الرائجة. إنّ أي قراءة جديدة، تنفتح على موضوعة الإنسان في سِعة أفقه المشتمل على كلّ حيّز الوجود، هي قادرة على استخراج مكنونات كنوز النصّ، بما لم يسبق له مثيل.

**٣. العلـوم الدنيويّـة:** والمراد منها بطبيعة الحال هو العلوم التي لا تحتاج، أو لا تراعي خصوصيّةً للدين في مناهجها ومباحثها، وإن درست الدين نفسه فهي تقاربه من خارج. ويعنينا منها ما ذُكر أعلاه من علوم تدرس الموجودات التي لا لاختيار الإنسان دخالة فيها،

وإن لم تقرّ، في مرحلة من مراحلها، باختيار الإنسان. وقد اصطُلح على تسميتها بالعلوم الإنسانيّة، ولا شائبة في التسمية، بل لها عمقها ودلالاتها. وفي كثيرٍ من الأحيان، كانت هذه العلوم تَشرع من مسلّمة رفض الدين ومتعلّقاته، إلى أن وصلت إلى شيءٍ من الحياديّة العلميّة تجاهه.

وفي فترةٍ معيّنة راجت التفاسير، للإنسان والعالم، ذات البُعد الاختزاليّ، أي المنزع إلى ردّ كلّ المستويات السببيّة إلى مستوًى واحد تأسيسيّ. فأخذت تنظر في بنية الإنسان والعالم بحثًا عن ذاك الأصل المحرّك، فتوزّعت المدارس إثرها بين ماركسيّة وفرويديّة وسلوكيّة وبراغماتيّة وجسدانيّة وما إلى ذلك. الآن، ما الموقف منها؟ هل نرفضها على قاعدة أنّها مدارس، وبالتالي «علوم»، فاسدة؟ أم هل نرفض بعض مبتنياتها ونتائجها ونقبل بعضًا آخر؟ وإن كان كذلك، فعلى أيّ أساسٍ يتمّ القبول والرفض؟

أعتقد أنّ هذه المدارس ليست شرًّا كلّها، إذ الشرّ المحض لا ينسجم وهذا الكون. بل إنّ سيرورةً فكريّة معيّنة انطلقت من مبدإ البساطة parsimony في تفسير الظواهر، لتصل إلى أنّ الأصيل في المسائل كلّها واحد – أو اثنين إن كان المرء ثنائيَّ المذهب – فطفقت تبحث عمّا هو أصيلٌ ممّا ليس به. وأظنّ قويًّا أنّ فطرة التوحيد الراسخة في كلّ ذات، لها دخالة مهمّة في تبرير هذا النازع. بيد أن الكلام في المصاديق. وثمّة فارقٌ بين المبدإ، مبدإ الأشياء جميعًا، وبين ما هو أصيلٌ في هذا العالم. إذ لكون هذا العالم تركيبٌ من عناصر شتّى، فإنّ الأصيل فيه أكثر من واحد. وقد قبض بعد أصحاب تلك المدارس على بُعد أصيل من هذه الأبعاد فاعتبر الأصالةَ له جميعًا. ثمّ توغّل في مبحثه فرأى هذا الأصل بارزًا وناتئًا وذا قدرة تفسيريّة عالية، فقال ها هو ذا؟! بعبارة الشهيد مطهّري، «كلّ مذهب أخلاقيّ قد وضع إصبعه على إحدى خصال الروح البشريّة»(٤٤).

بيد أنّه أغفل المبدأ، ولم يردّه إليه، بل ردّ كلّ الأشياء إلى الأصل الذي قال به، ونحن نقول بأنّه أصيل. وكيف لا يكون ما هو موجودٌ أصيلًا يترتّب عليه الأثر؟

ما يعنينا هنا هو أنّ صاحبنا، متى ما تبنّى أصيله، أشبعه درسًا وتمحيصًا، فأخرج مكامنه، وعرّفنا خفاياه بما لم يسبق له نظيرٌ من قبل. وهكذا، تعرّفنا مع الماركسيّة على محوريّة الدورة الاقتصاديّة في تشكيل الجماعة الإنسانيّة، ومع الفرويديّة على بعض مكونات المنزع

---

(٤٤) مرتضى مطهّري، فلسفة الأخلاق، نقله إلى العربيّة محمّد عبد المنعم الخاقانيّ (بيروت: مؤسّسة البعثة، الطبعة ٢، ١٩٩٥)، الصفحة ٨٧.

الشهوانيّ في النفس الإنسانيّة، ومع الماديّة على مكامن الطاقة الموجودة في المادّة، وعلى مثل ذلك فَقِس. وقد كان لهذه المدارس جنبة عمليّة واضحة.

ثمّ هناك المدارس التي غلّبت جانبًا على جانب وإن كانت أقلّ غلواءً من المدارس الواحديّة-السبب. وهي تيّارات الفلسفة العريقة. تارةً غلّبت اللغة على ما سواها فكشفت لنا من أسرارها ما ضنّت به القرون من قبل، وطورًا ردّت كلّ اعتمال فلسفيّ إلى المنطق فأخذت تطوّره وتضيف عليه بعدما ظنّ الكثيرون أنّه قد اكتمل وفُرغ منه، ومن هذه وتلك، خرجت نظريّة بدّت المعنى على كلّ ما سواه، فحفرت في طبقاته، بدءًا بالرموز الأوّليّة وانتهاءً بالتراكيب اللغويّة الدينيّة الأكثر تعقيدًا مرورًا بدلالات الأساطير والوعي الجمعيّ واللغة العاديّة. وكذا مع مباحث الذهن والذات والأنا والآخر وغيرها، إذ تكشّفت هذه المباحث عن أنطولوجيا عميقة، لا يمكن إلّا الإقرار بها.

هذا، ويلعب المنهج التوحيديّ دور الربط بين كلّ هذه الواقعيّات الأصيلة، وإلّا ظلّت مراتبَ وجوديّة متناشزة، تتنازع في أولويّاتها. هو منهجٌ يقيّم كلّ الآراء، ويردّها إلى مبدإ التوحيد، على قاعدة أنّها علوم ناقصة ينبغي بذل الجهد في إكمالها، ثمّ يضيف إليها المعارف التي تتنوّع في مصادرها، ليكتمل بذلك أفق المعرفة ما أمكن. وليس هذا منهجًا بدعًا من المناهج، بل لطالما كان مثالًا يتطلّع إليه المشتغلون، وبخاصّة أصحاب العقول الموسوعيّة الكبرى الذين آمنوا بوحدة العلوم، وأنّ الحكمة قد يشتمل عليها من لا يليق بها، فعلينا استقاؤها منه، فما ضرّهم أن أخذوها من أبعد الناس عنهم مشربًا، إذ لا همّ لمريد العلم سوى العلم.

ولا تستطيع معرفةٌ هي أدنى من ذلك، أن تضيف شيئًا إلى المعارف المعاديّة. فهنا يجب أن تجتمع المعرفة الشهوديّة، والتدبّر النصوصيّ، والمعارف المحدَثة كي نصل إلى بعض الإحاطة بما بعد الموت والمصير النهائيّ. ولا بدّ يستفيد قارئ النصّ من نتائج الاشتغال البشريّ في موضوعات شتّى.

وهكذا نرى أن أكثر الإسهامات تجديدًا في فكرة المعاد عند المسلمين كان مبحث الخيال الذي أطلقه ابن سينا وأوصله ابن العربيّ إلى بعض اكتمالاته. وأظنّ أنّ هذا المبحث يستفيد بقوّة من كلّ الإسهامات المتأخّرة في مجالات نظريّة المعنى، واللغة، والتأويل الذي يملك أن يحاكي الرمزيّات الواردة في النصّ، والإشارات التي يضجّ بها. ولا يخفى أنّ فهم العلاقة بين الدنيا والآخرة ينطلق من خبرتنا المعيشة في هذه الدنيا.

وعندما يحكي النصّ عن الآخرة، وهو مليءٌ بالكلام عنها، فإنّه يبيّن موارد الرحمة بحسب فهمنا لتجلّياتها في عالمنا، ويعرض لموارد الغضب بحسب رؤيتنا لمظاهرها في المنا الذي نقاسيه يومًا بيوم. فهل هذه التجلّيات والمظاهر هي عينها في النشأتين، والاختلاف في الدرجة؟ وإذا كان كلّ ألم في نشأتنا يختلط بلذّة وبالعكس، أمّا آلام الآخرة ولذّاتها فهي عين الصرافة، فكيف تمكن المقارنة؟ وإذا كانت ﴿الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾[45]، أي الحياة الحقيقيّة، فهل تكون وقائعها، المحكيّ عنها في القرآن، رموزًا أم مرموزات؟ يقول تعالى في حقّ النار ﴿نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعاً لِلْمُقْوِينَ﴾[46]؛ أي هي تُذكّرنا بتلك النار الحقيقيّة، فهي - نار هذه الدنيا - رمزٌ لها.

هل يمكن صياغة قولٍ في التأويل، يستفيد من إسهامات فلسفته اليوم، ويتحاشى سقطاتها على قواعد من التدبُّر محكمة ومتينة، لا تهمل التراث بل تستفيد منه، ولا تزدري الوافد من المناهج بل تنهل منه على قاعدة الثقة بالذات، أقول هل من سبيلٍ إلى مثل هذا القول في بيئتنا المعرفيّة الإسلاميّة اليوم؟

إنّ مبحث المعاد، في يومنا، يقفنا موقف المضطرّ إلى مساءلة مناهجنا المعرفيّة بحثًا عن اختراقٍ في جدار الجمود إزاء التراث والواقع العلميّ الداهم. وهو مبحثٌ ذو خصوصيّة بيّنة من حيث يختلط فيه النظريّ التجريديّ بالحياتيّ الإيمانيّ إلى أبعد حدّ. وبالتالي، ينبغي التأسيس على قواعد العقل المؤمن بما ينبذ كلّ ثنائيّة ترمي الممارسة الإيمانيّة، والأخلاقيّة بالتَّبع، باللاعقلانيّة، وتجرّد العقل عن بواعث الشوق الإيمانيّ فيه.

(٤٥) سورة العنكبوت، الآية ٦٤.

(٤٦) سورة الواقعة، الآية ٧٣.

# قراءة في التوجّهات اللاهوتيّة الحاليّة في المعاديّة المسيحيّة

أنطوان مخائيل[١]

تراجعت المعاديّة، في اللاهوت المسيحيّ، تحت وطأة التاريخانيّة، لتعاود البروز لمحوريّة دورها في فرض المتطلّبات الأخلاقيّة. وقد ظلّت جدليّة الرجاء الأخيريّ والتطوّر البشريّ حاكمةً على التوجّهات اللاهوتيّة المعاصرة، التي تنوّعت بين انهمام بالمستقبل والملكوت الموعود انطلاقًا من استحضار كثيف لاختبارات الماضي، وبين النظرة المتركّزة على الحاضر في مسار أوصل إلى لاهوت سياسيّ جذريّ. بيد أنّ نُضج المعادية، وتحاشيها إعطاء التفسيرات الشموليّة مع توازن في النظرة إلى التاريخ والإنسان، على أساس مبدإ التحفّظ المعاديّ، ينبئ برؤى معاديّة قادرة على التعاطي مع شكلَي اليأس الأساسيّين، الاستسلام والعنف، على قاعدة وثيقة من الإيمان.

يبدو الخطاب اللاهوتيّ المسيحيّ حول المعاديّة خطابًا صعبًا للغاية في عالم اليوم. فعلم نقد الدّين في القرنين التاسع عشر والعشرين، قد أجبره على اتّخاذ موقف دفاعيّ يواجه به الاتّهام بأنّ الكلام على مستقبل أبعد من التاريخ، يحوّل الإنسان عن الاهتمام بجعل ظروف الحياة على هذه الأرض أكثر إنسانيّة. أضف إلى ذلك، أنّ الكثير من المسيحيّين يعطون للمعاديّة دورًا أخلاقيًّا بالدرجة الأولى، بحيث تحدّد فكرة العقاب والثواب التصرّف الملائم لتفادي غضب الله وقضائه، ولضمان الحصول على الحياة الأبديّة.

شهدت السنوات الستّون والسبعون من القرن الماضي، تزايد الاهتمام بمستقبل البشريّة القريب والبعيد. فحركات التحرّر الثوريّة كانت تملأها أفكار يوطوبانيّة، ورجاء يتخطّى الحاضر الآنيّ. بدورها، ارتبطت حركة الرجاء الجديد، بشكل واسع، بفكرة التطوّر المنتشرة منذ نهاية القرن الثامن عشر. لكنّ سبعينيّات القرن الماضي أنتجت ردّة فعل عكسيّة.

(١) أستاذ العقيدة في جامعة الروح القدس - الكسليك.

فالإمكانيّات البشريّة في تغيير العالم بدت أكثر خطورة، والإيمان بالتطوّر اهتزّ بقوّة، والخوف من المستقبل تعاظم (أجواء الحرب الباردة، وخطر دمار شامل للأرض، ونهاية الحياة عليها). يتزامن وجود هذين التوجّهين في وعي الإنسان المعاصر، ممّا يجعل من مسألة المستقبل مسألة مقلقة تتطلّب توضيحًا. أمام هذا المشهد كيف يمكننا أن نعبّر عن الرجاء المسيحيّ؟ وماذا تقول المعاديّة في هذا الشأن؟

## ١. توضيح بعض المفاهيم والتعابير

في إطار عصرنة العلوم، استُعمل تعبير «المعاديّة» في توجّه غير لاهوتيّ بالضرورة. فهي (١) إمّا منهاج أفكار دينيّة، تتعلّق بمصير الفرد والعالم (تاريخ الأديان)؛ أو (٢) البحث عن إمكانيّات التاريخ العلميّة الممكنة، بغضّ النظر عن الاكتمال النهائيّ (علم المستقبل).

في اللاهوت العقائديّ المسيحيّ، كان الكلام على الاكتمال النهائيّ يسمّى «المعاديّة» أو «علم النهيويّات» eschatologie؛ والمقصود بذلك التعليم حول نهاية العالم، والموت، والقيامة، والدينونة، والسماء، وجهنّم. لكنّ طريقة الكلام هذه، أثارت الانطباع بأنّ المقصود هو مجموعة أحداث ستهبط، من الخارج وفي وقت محدّد، على العالم وعلى البشر.

أمّا اللاهوت المعاصر فيقدّم لنا عدّة تحديدات للمعاديّة في معناها المسيحيّ الخاصّ. نكتفي بثلاثة منها:

١. المعاديّة هي التفكير اللاهوتيّ المسيحيّ، إنطلاقًا من الماضي (من الاختبارات البشريّة الدينيّة، وبخاصّة من يسوع المسيح)، حول المستقبل، في ما يقدّمه من جديد ونهائيّ. على هذا الأساس، يشرح اللاهوت المعاديّ الماضي، ويُعطي دفعًا لعملٍ ما في الحاضر.

٢. المعاديّة هي النظرة التي يمتلكها الإنسان لاختبار الخلاص، الذي يعيشه الآن في النعمة، وفي يسوع المسيح. تتعلّق هذه النظرة بما سيكون عليه في المستقبل، إذا كان يعرف حاضره جيّدًا. ليست المعاديّة شيئًا إضافيًا، فهي تقول الإنسان كما تفهمه المسيحيّة: ذلك الذي يوجد في الوقت الحاضر، لينفتح على المستقبل.

٣. لا تعالج المعاديّة أمورًا ما، بل مستقبل الخليقة. إنّها لا تطرح فقط شيئًا ما سيحدث من الخارج للإنسان وللعالم، بل اكتمال حياة بدأت مسبقًا. لا تتكلّم المعاديّة على أمر مستقبليّ فقط، بل وأيضًا على الحاضر من حيث إنّه موسوم بتوجّه مستقبليّ.

مما تقدّم، يظهر أنّ المعاديّة تعكس «الرجاء باكتمال نهائيّ للإنسان وللعالم». لنوضح هذا التأكيد. يعني «الاكتمال النهائيّ» حركة نحو غاية أو هدف معيّن، وقد يكون هو الهدف بحدّ ذاته. يمكننا تصوّر هذه الغاية كحالة سلام وطمأنينة، ينتفي فيها كلّ نموّ، أو كامتلاء للتاريخ، أو أيضًا كحياة كثيفة. لقد صوّر التقليد المسيحيّ هذه الغاية كحالة «سلام أبديّ». إنّما يمكننا التساؤل حول إمكانيّة تصوّر الكمال النهائيّ كحياة فاعلة. أمّا «العالم» فيمكن فهمه على أنّه الخليقة في مجملها كمحاور لله أو الواقع الذي يحيط بالإنسان، ويشكّله، ويدفعه إلى أن يتّخذ موقفًا. في هذا المعنى، يرتدي العالم مفهومًا علائقيًا.

لكن، على اكتمال أيّ عالم تتكلّم المعاديّة؟ وهل تقول شيئًا عن مستقبل النباتات والحيوانات على كوكبنا؟ وهل تتوسّع لتشمل مستقبل الكون كلّه، أم تبقى محدودة بمستقبل الإنسان، وتعالج العالم المحيط به، بمقدار ما يشكّل جزءًا من تاريخ هذا الإنسان؟

## ٢. النقاش اللاهوتيّ الحاليّ حول نهاية العالم

تتنازع ساحة التفكير اللاهوتيّ الحاليّ حول المعاديّة تيّارات متعدّدة الانتماءات والخلفيّات الفكريّة. فالتيّار المدرسيّ المجدّد[٢] Néoscolastique، يعتبر الحقائق النهيويّة أحداثًا مستقبليّة بالكامل، ويميّز بوضوح بين الحاضر والمستقبل التاريخيّين، والنهاية المعاديّة. فالمعاديّة لا تهتمّ بمسيرة تاريخ العالم، بل بختامه. يرسم هذا التيّار نوعًا من سيناريو لليوم الأخير، وفيه يأتي المسيح في المجد، ويقوم الموتى، ويدانون، وينتهي العالم الحاليّ، ويولد عالم آخر جديد. في الوقت عينه، يعكس هذا السيناريو خوفًا على مصير الإنسان الفرد، لا على مصير العالم، ورجاءً بخلاصه. وراء هذا التحليل اللاهوتيّ، تختبئ دوافع محدّدة متأثّرة بالتيّار الرؤيويّ البيبليّ، كمثل النظرة المتشائمة إلى الزمن الحاضر، والفصل الدقيق بين الحاضر (الزمن القديم)، والأحداث النهيويّة المنتظرة (بداية الزمن الجديد). تبعًا لهذا التفكير، تبدو نهاية العالم بعيدة.

كان لهذا التفسير المدرسيّ المجدّد للمعاديّة أثره السلبيّ. فمن جهة، أظهر المؤمنون الممارسون عدم اهتمام بتطوّر البشريّة العلميّ والاجتماعيّ؛ ومن جهة أخرى، لم يعد للإيمان أيّ تأثير على أولئك الملتزمين في الحقل العلميّ والاجتماعيّ. هذا الاستقطاب بين الرجاء

(٢) نجد خلاصة أفكار هذا التيّار في،

J.H. Nicolas, *Synthèse dogmatique* (Paris: Beauchesne, 1985), pp. 559-620.

المعـاديّ بالعالم الآخـر، والالتزام في حقل العلـوم الطبيعيّة والتكنولوجيّـة في سبيل تطوّر العـالم، اعتبره العالم والفيلسوف واللاهوتيّ الكبير بيـار تيّار دو شاردان التحدّي الأهمّ أمام الكنيسـة في يومنا، وقد أجاب عليه هو بتصوّر يقرّب بين التطوّر، والإيمان بالخلق، والرجاء النهيويّ.

بطريقـة مختلفة تمامًا، حاول عـالم الكتاب المقدّس واللاهوتـيّ الشهير رودلف بولتمن، إظهـار أهمّيـة المعاديّة من منظار وجـوديّ[٣]. بالنّسبة إليه، لا تعني المعاديّـة كارثة كونيّة ما ستحلّ في نهاية تاريخ العالم، أو أحداثًا وأوضاعًا بعيدة، بل أمورًا تتمّ هنا، والآن، في داخل الإنسـان المؤمـن. يقول بولتمن، «إنّـه في حاضرك يوجد معنى التاريـخ، ولا يمكنك النظر إليـه كمشاهد. في قراراتـك المسؤولة، يمكن لكلّ لحظة أن تكـون اللحظة المعاديّة. فعليك واجـب إيقاظها». لدينا هنا، نظرة إلى المعاديّة مركّـزة جذريًّا على الحاضر (ومستوحاة من إنجيـل يوحنا). بمختصر الكلام، يرى بولتمن في اللحظة المعاديّة حدث يسوع المسيح الآنيّ، الـذي يحرّر كلّ إنسـان ويحوّله، وليست حدثـا تاريخيًّا من الماضـي أو ختامًا للتاريخ في المستقبل[٤].

أفـاد تفسـير بولتمن هذا، الكثـير من المسيحيّـين، المشبعين بالفلسفـة الوجوديّة، وغير المهتمّين بأحـداث تاريخيّة موضوعيّة. كان هؤلاء يتساءلون عن الطريقة التي تجعل الكرازة المسيحيّة تطال الإنسان الفرد. بهذه الطريقة، أصبحت الأحداث المعاديّة قريبة جدًّا، أحداثًا وجوديّـة، إنّما بعيدة عن العالم. كمـا قاد التركيز على الآن، وعلى قـرار الفرد الداخليّ، إلى ضرورة تحديد العلاقة ما بين الرجاء المسيحيّ، وتوجّهات العالم المستقبليّة.

في إطـار حركـة الانفتاح والحوار بـين اللاهوتيّـين المسيحيّين والفلاسفـة والمفكّرين، في ستّينيّـات القرن الماضي، وضـع اللاهوتيّ الألمانيّ يورغن مولتمـن كتابه الشهير **لاهوت الرجـاء**[٥]، في حوار مع الفيلسوف الماركسيّ إرنست بلـوخ الذي كان وضع بدوره مؤلّفًا بعنـوان **المبـدأ الرجاء**[٦]. يعتبر مولتمـن أنّ الكتاب المقدّس مليء من انتظـار مستقبل مسيّانيّ للعـالم؛ لكنّ تقليـد الإيمان المسيحيّ تناسى طويلًا هذا الرجـاء التاريخيّ، لأنّه نقل موضوع الرجـاء كلّيًّـا إلى العالم الآخر، وقطع كلّ ربـاط جدّي بالتاريخ. بحسـب مولتمن، يتضمّن

(٣) R. Bultmann, *Vie, mort, résurrection* (Genève: 1972), pp. 89-119.

(٤) Id, *L'interprétation du Nouveau Testament* (Paris: 1955).

(٥) J. Moltmann, *Théologie de l'espérance* (Paris: 1983).

(٦) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Stuttgart: 1959).

الإيمـان المسيحيّ رجاءً حيًّا تجاه هذا العالم، وتجاه تاريخـه. لكنّه لا يرى هذا الرجاء مؤسّسًا على يقين العلوم الطبيعيّة، وعلى معطيات اختباريّة، بل فقط على أمانة الله الذي يلتزم بكلمة وعـده. «الوعـد»، هو التعبير والمفهوم الأساسيّ الذي يرافـق الرجاء. من تاريخ شعب الله، يمكننا أن ندرك كيف تفتح وعود الله آفاق التاريخ؛ وفي قيامة يسوع المصلوب، فتح الإيمان بالمسيح المستقبل، مستقبل هذه الأرض التي عليها ارتفع صليبه. برزت أهمّيّة هذا اللاهوت العمليّ، خاصّة في العلاقـة بين المسيحيّة والمجتمع، حيث يولّد اكتشاف مفهوم الرجاء من جديـد، قوّة ناقدة ومحرّكة، تقود باستمرار إلى رفض الظروف المُعاشة، وتعمل على الخروج منها.

في الجانب الكاثوليكيّ، طـوّر اللاهوتيّ الألمانيّ يوهان باتيست ميتز توجّهًا مماثلًا تحت عنـوان «**اللاهـوت السـياسـيّ**»(٧). يهدف هذا التوجّـه إلى صياغة معنـى المعاديّة في ظروف المجتمع الحاليّة. يرى ميتز أنّه لا يجب فهم المعاديّة لا في توجّه كونيّ، ولا في توجّه وجوديّ كيـانيّ، بل في توجّه سياسيّ. يرتبـط الرجاء الخلّاق، بطريقة جوهريّة، بالعالم بصفته مجتمعًا، وبالقـوى الحاضرة فيه، والقادرة على تغييره. أما الانتظار المعاديّ فلا يعني أبدًا هدفًا بعيدًا، أو كيانًـا جميلًا وجاهـزًا، بل واجبًا على المسيحيّين، يساهمـون، من خلاله، في الملكوت الموعود، ملكوت العدالة والسـلام الشاملين. نتيجة لذلك، على المعاديّة أن تعمل، باهتمام كبـير وبطريقة ناقـدة، على اليوطوبانيّـات السياسيّة والاجتماعيّـة والتقنيّة الكبرى، وعلى الوعود بأنسنة شاملة للعالم، لتُنضِج كلّها مجتمعة المجتمع الحديث(٨).

لاحقًـا، وتحت تأثير الاختبارات المخيّبة في مجال العمل على تغيير المجتمع، عاد ميتز إلى التذكير بمبـدإ «التحفّظ المعـاديّ la réserve eschatologique»، الذي يمنع من إقامة علاقة مستعجلـة بين فكرة التطوّر والرجاء. يعود ميتـز إلى البعد الرؤيويّ، فيستعمل بعض تعابير الرؤيا والانتظار القريب، ويعطيها دورًا محرّضًا، يهدف إلى التنبّه من عقليّة مأخوذة بالتطوّر، ترضى بطمأنينة متفائلة، وتجعلنا غير مبالين. بالتالي، يجب جذب الانتباه إلى ضرورة العمل، التي يفرضها انتظار النهاية(٩).

بـدوره اختبر لاهـوت التحرير في أمـيركا اللاتينيّة فعاليّة لاهـوت الرجاء، واللاهوت

(٧) J.B. Metz, *Pour une théologie du monde* (Paris: 1971), pp. 125-194.

(٨) Ibid, pp. 95-112.

(٩) Id, *La foi dans l'histoire et dans la société* (Paris: 1999), pp. 202-12.

السياسيّ، وترجمها إلى عمل ملموس، وطوّرها على المستويين النظريّ والعمليّ. الدوافع البيبليّة التي تُوجّه هذا اللاهوت هي الوعود النبويّة في العهد القديم، وتأثيرها التاريخيّ المحرّك، خاصّة في الخروج وملكوت الله في تبشير يسوع. يرتبط تحرير الإنسان ونموّ ملكوت الله أحدهما بالآخر بقوّة: الواحد هو شرط للآخر. أورشليم السماويّة الجديدة النازلة من السماء (رؤيا ٢١ : ٢) ستجد مكانًا على الأرض، فقط عندما يخلق لها البشر، وقد استحوذ عليهم الإيمان وحبّ الإنجيل، ووحّدهم مع الجياع والعطاش إلى العدالة، الظروف الإنسانيّة والماديّة الضروريّة. ترجم لاهوت التحرير الرجاء المعاديّ بالرجاء التاريخيّ، الذي يقوم على توجّه يبدأ في الملموس الأرضيّ، ويتواصل في المتساميّ، ويحقّق ثلاث يوطوبانيّات ملحّة: (١) اليوطوبانيّة الصغرى، أي أن يكون لكلّ واحد ما يكفيه كلّ يوم؛ و (٢) اليوطوبانيّة الكبرى، أي الوصول إلى مجتمع لا يعرف الاستغلال، مبنيّ على مشاركة الجميع؛ وأخيرًا (٣) اليوطوبانيّة المطلقة، أي الشراكة مع الله في خليقة مفتداة ومخلّصة بالكامل. أخيرًا، يشدّد هذا اللاهوت على أنّ الاكتمال النهائيّ يبقى، رغم كلّ شيء، عطيّة. فلا يمكننا المطابقة بسهولة بين الخلاص والتاريخ الأرضيّ[١٠].

كان لاهوت التحرير وراء نشوء جدال نشط حول العلاقة بين المعاديّة والسياسة، وقاد إلى طرح سؤال أساسيّ: هل يمكننا التوصّل إلى تخطّي الشر وخلاص العالم بواسطة أنظمة سياسيّة؟ أم أنّ هذه الأنظمة محكومة بأن تبقى أنظمة مطبوعة بالخطيئة التي تميّز هذا العالم؟

على هذا السؤال الأساسيّ، يجيب اللاهوتيّ الألمانيّ كارل راهنر، عندما طرح، بتأثير من الحوار الماركسيّ-المسيحيّ المذكور آنفًا، مسألة العلاقة الوثيقة والاختلاف بين التطوّر الأرضيّ ونموّ ملكوت الله[١١]، وتساءل: أليس العالم الذي يخلقه الإنسان لذاته، مختلفًا عن العالم الماديّ الذي يُختبَر عليه، والذي سيزول عندما سيأخذ ملكوت الله شكله النهائيّ؟ وهل سيدخل هذا العالم، بعد تحوّله المذهل، في الزمن المعاديّ الحقيقيّ؟ وهل نبني نحن ما هو معدّ ليستمرّ دائمًا؟

لا يجيب راهنر بسهولة على هذه الأسئلة، ولكنّه يتوقّف عند جدليّتها. فمن جهة، ملكوت الله هو ثمرة عمل الله: إنّه سيأتي لينهي التاريخ، وليرفعه؛ ولكن، يمكننا من جهة أخرى، تصوّر مجيء هذا الملكوت كتسامٍ ذاتيّ للتاريخ. لا يعني عمل الله بالضرورة توقّفًا

(١٠) L. Boff, *Jésus-Christ libérateur* (Paris: 1985), pp. 225-44.

(١١) K. Rahner, *Science, évolution et pensée chrétienne* (Paris: 1967), pp. 77-113.

لتاريخ البشريّة. فمن الممكن جدًّا أن يتخطّى التاريخ نفسه، نحو مستقبل لا نستطيع أن نتصوّره، مستقبل يكون كليًّا مستقبل الله، وفيه يحافظ الله على تاريخ البشريّة، ويرفعه، ويجعله نهائيًّا. بحسب راهنر، يجب ألّا نخلط بين المستقبل الأرضيّ والمستقبل المطلق، وألّا نفصل بينهما. فالمستقبل الأرضيّ، بصفته نتاج تخطيط الإنسان الخلّاق وعمله، يبقى غامضًا ومفتوحًا. يقود هذا الغموض وهذا الانفتاح إلى مستقبل مطلق. في المقابل، يبقى المستقبل المطلق، الذي تعمل في سبيله كلّ مشاريع الإنسان، المحرّك لكلّ عمل بشريّ. لذلك، على اللاهوت المسيحيّ واجب مزدوج تجاه الممارسة الاجتماعيّة. فعليه، من جهة، أن يذكّر بوجهة المستقبل الذي يبقى مفتوحًا، ويطلب الرجاء بالمستقبل المطلق في يوطوبانيّات تاريخيّة أرضيّة ملموسة، تنقد الحاضر، وتقلق التاريخ، وتدفعه إلى الأمام. وعليه، من جهة أخرى، أن يحافظ، أمام كلّ اليوطوبانيّات الناحية صوب الكمال، على مبدإ «جهل المستقبل الحكيم *docta ignorantia futuri*»، القائم على عدم القدرة على إعطاء أيّ هدف أو غاية أرضيّين بُعدًا مطلقًا[١٢].

أمام فشل الآمال السياسيّة خلال ستينيّات القرن الماضي، وأمام توقّعات المستقبل المتشائمة، بدءًا من السبعينيّات، واجه التفكير اللاهوتيّ المعاديّ تحدّيًا جديدًا، قاده إلى تغيير في التوجّه. فمن يثبّت نظره على عمليّة التحرّر الاجتماعيّة، يكتشف بوضوح الرابط بين تاريخ الرجاء وتاريخ الألم. فأكمل مولتمن «لاهوت الرجاء بلاهوت الصليب»[١٣]، أي لاهوت الرجاء المسيحيّ معكوسًا. كما برزت بقوّة القناعة بأنّ الرجاء بالقيامة لا يضيء نحو الأمام فقط، أي على الجديد المبتدئ، بل نحو الوراء أيضًا، أي نحو مقابر التاريخ، وفي وسطها قبر المصلوب الوحيد. هناك رابط قويّ بين تاريخ البشريّة، وموت يسوع وقيامته. تاريخ الرجاء هذا ليس تاريخ نجاحات متواصلة، ولا تاريخ أولئك الغالبين بحسب مفاهيمنا: إنّه تاريخ ألم. وحده الألم يمكّننا من أن نتكلّم على الفرح، والحرّيّة، والسلام. هذا ما يجب أن يدفعنا نحو الالتزام بإزالة الخوف المجهول من الألم من مجتمعنا المشبع بالتطوّر، وجعله قادرًا على أن «يتألّم من جديد». فقط عندما نصبح متأثّرين برؤية الألم، نستطيع أن نغيّر حياة الآخرين، في ألم تضامنيّ يجعلنا نتألّم معهم ولأجلهم.

يبقى سؤال مقلق: هل من المجديّ التحدّث بعد عن «السماء الجديدة»، وعن «الأرض

(١٢) Id, *Traité fondamental de la foi* (Paris: 1983), pp. 481-494.

(١٣) J. Moltmann, *Le Dieu crucifié* (Paris: 1980).

الجديدة»، إذا كان محيطنا الحيويّ محكومًا عليه بالزوال؟ هل تشير هذه العبارات إلى شيء ما أبعد من معناها المباشر، شيء يأتي باستقلاليّة عمّا نفعله ونتوصّل إليه؟

أمام هذا السؤال، استعاد التفكير اللاهوتيّ فكرة «التحفّظ الإسكاتولوجيّ»، ووسّعها. فما يعتبره البشر جيّدًا وضروريًّا، أي استمراريّة العالم، وما يفعلونه للحفاظ عليه، ولتطويره، لا يثبت أمام الله، بل يعبر. لا يرتبط الخلاص بالعالم، لأنّه يقوم على خلق جديد وجذريّ. فالتواصل بين العالم الحاليّ والعالم المستقبليّ، لا يؤسّس على تركيبة عالمنا العابر، بل على الله وحده، الذي يستعيد ويحوّل خير هذا العالم. لا يملك اللاهوت المعاديّ مقاييس تعطي كلمة نهائيّة حول الموت والحياة. من هذا الانفتاح على المستقبل، تأتي نتيجة عمليّة، تقوم على مواصلة العمل على خلق مجتمع بشريّ، آخذين بعين الاعتبار أنّ هذا لا يقدّم أيّ ضمانة أو وعد باستمراريّة الحياة البشريّة في العالم. فهناك دائمًا إمكانيّة مخيفة، وهي أن تسقط البشريّة في هوّة؛ ولكن، هناك في الوقت عينه، رجاء بأنّ مثل هذا السقوط سيكون دائمًا بين ذراعَي إله صالح وقويّ بلا حدود. هكذا يعود اللاهوت المسيحيّ الحاليّ من جديد إلى التوجّه الرؤيويّ، الذي نجح في التبشير بملكوت الله حتّى أمام الكوارث المتوقّعة. لكنّ دمار العالم ليس مضمون إيمان، وإن كان احتمالًا دائمًا[١٤].

## ٣. نتائج النّقاش اللاهوتيّ حول المعاديّة

قبل كلّ شيء، يوضح هذا النقاش أنّ الكلام على المستقبل الذي يتّجه نحوه الرجاء المعاديّ، لا يستعمل لغة معلوماتيّة دقيقة وواضحة، بل لغة الصور والمماثلة. لقد اكتشف اللاهوت المسيحيّ المعاصر من جديد القوّة المعبّرة المميّزة في المجازات، والرموز، والصور، والطابع التماثليّ لكلّ خطاب إيمانيّ. في المعاديّة، يجب التمييز بين لغة المعلومات والأخبار الدقيقة، ولغة الصور المفتوحة. هذه الأخيرة هي اللغة الملائمة، خاصّة عندما يكون المقصود المستقبل التاريخيّ وتبيان الرجاء. اللغة المجازيّة هي، من جهة، لغة ملموسة وقادرة على أن ترتبط باختبارات وانتظارات حاليّة؛ وهي تحتوي، من جهة أخرى، على انفتاح ما. تستطيع الصور أن تتخطّى ذاتها في صور أخرى، وأن تتسامى. كما تستطيع الانتظارات أن تتنامى من دون أن ينقطع تواصل تاريخ الرجاء والوعد. نحن نرجو الإنسان الجديد، والسماء

(١٤) انظر بهذا الخصوص،
J. Moltmann, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne* (Paris: 2000), pp. 165-305.

الجديدة، والأرض الجديـدة، واكتمال ملكوت الله. كما يمكننا الكلام على كلّ هذه بصور وأمثال فقط، كمثل الحديث عن السلام الكبير بين البشر والطبيعة في حضرة الله، وعن وليمة شراكة الحبّ الكبرى، وعن موطن الآب، وعن ملكوت الحرّيّة والمصالحة والعدالة، وعن الدموع الممسوحة، وعن فرح أبناء الله. كلّها صور وأمثال صحيحة وغير قابلة للاستبدال، علينا الدفاع عنها، والبقاء أمينين لها، ورفض اختفائها في لغة مفاهيمنا وبراهيننا.

في داخل صورة العالم القديمة، تمكّن اللاهوت المسيحيّ من أن يتكلّم على الخلق، وعلى اكتمال الكون النهائيّ بأسره. لكنّ التحوّل مع كوبرنيكوس في نهاية العصر الوسيطيّ، وتركيز اللاهوت الحديث على الإنسان، قادا إلى تركيز الانتباه على الإنسان. لكنّ نقد هذا التركيز بأنّه يهمل الكون، دفع إلى التساؤل من جديد عن وجود غاية إيجابيّة خاصّة لهذا الجزء الكبير من الخليقة غير الموجّه نحو الإنسان. على لاهوت المعاديّة الحاليّ أن يتجنّب خطأين: فمن ناحية، عليه ألّا يوحي بأنّه يعطي تفسيرًا شاملًا للعالم، يصف من خلاله المستقبل بطريقة موضوعيّة؛ ولكن، عليه من ناحية أخرى، أن يتجنّب كلّ ازدراء بالمادّة، وكلّ تركيز متطرّف على الإنسان، لأنّهما يقودان إلى اعتبار العالم غير البشريّ عديم الأهمّيّة.

على ضوء هذه التوضيحات التفسيريّة، ماذا يمكننا أن نقول عن مستقبل العالم، وعن مسيرة التاريخ، وعن إمكانيّات وواجبات الإنسان تجاه هذه المسيرة؟

بالتأكيد، لا تعني نهاية العالم دماره، بل اكتماله. هذا ما يفرضه الإيمان بالخلق. إذا كان العالم من عمل إله يخطّط بحكمة، ويقبل ما يخلق، فلا يمكن أن تقوم نهايته على دماره أو على عدم جدواه. في ما يخصّ مستقبل البشريّة، يدعم لاهوت العهد والوعد هذا التوجّه. فالوعد مع البشر، يربط الإنسان بخالقه. تعني سيادة الله خلاص البشريّة، لذلك يتضمّن الإيمان بهذه السيادة الرجاء باكتمال التاريخ البشريّ النهائيّ. بالنسبة إلى المسيحيّين، سيتمّ الاكتمال النهائيّ مع عودة يسوع المسيح الثانية، ممّا يعني أنّ شكل العالم المستقبليّ أصبح منظورًا مسبقًا في حياة يسوع وقيامته. ففيه تتجمّع آمال الشعب، ومعه تشكّل صور الرجاء النهيويّ جزءًا من تاريخ البشريّة. ما هو أساسيّ ليبلغ هذا العالم كماله، نستنتجه من ممارسة يسوع، ومن رجائه، ومن وعوده. فنقده النبويّ، وإرشاداته، ومجادلاته، تقول لنا إنّه لا يمكن للعالم أن يكتمل في شكله الحاليّ. لذلك لا يحمل هذا الاكتمال شفاء المرضى، وعزاء المحزونين، واستقامة العرج فقط، بل وأيضًا دينونة العالم. سينال المسحوقون إنصافًا أمام المتسلّطين، وسيُزال القناع المخادع، ولن يكون هناك من بعد مكان للأنانيّة.

إلى ذلك، يحتوي الإيمان بالخلاص والرجاء على فكرة الاستباق. فالاختبارات الفرديّة الجيّدة، والنجاحات الجزئيّة الخيّرة، تستبق كلّها المستقبل المرجوّ. في هذه الاستباقات، نختبر التجاذب بين ما هو مختبر «الآن»، وما لم يحدث «بعد». من هنا، يبقى الرجاء حيًّا في اختبارات خيّرة، يفسّرها الإيمان كبدايات الاكتمال النهائيّ.

في انتظار المجيء الثاني، يتركّز الرجاء المسيحيّ على شخص يسوع المسيح. هذا ما تعبّر عنه المرحلة الجديدة من تاريخ الخلاص، تلك التي ابتدأت مع يسوع المسيح، والمسمّاة «الزمن النهائيّ» أو «الأزمنة الأخيرة». فمعه بدأ الاكتمال النهائيّ، وعلى التاريخ، من الآن وصاعدًا، أن يجعل خاصّته، ما كان قد ابتدأ مع يسوع. لا تقول عبارات «الزمن النهائيّ» و«الأزمنة الأخيرة» شيئًا عن مدّة التاريخ المتبقّية أمامنا، بل عن نوعيّته. لذلك، نحن نفهم الحاضر بطريقة أفضل، إذا ما نظرنا إليه على ضوء هذا المستقبل، وإذا ما تصرّفنا على هذا الأساس. الله بذاته يضمن النهاية الجيّدة لما كان قد بدأه.

لكنّ هذا لا يعني أنّ الإنسان مجرّد مشاهد للتاريخ. فالرجاء هو، في الوقت عينه، الثقة بمواعيد الله، والمساهمة في تحقيق المستقبل المرجوّ. في هذا الإطار، نلاحظ أنّ كثيرًا من الوعود البيبليّة، تحتوي على الدعوة إلى التصرّف، وإلى العمل بمقتضى الوعود. فحرّيتنا البشريّة تتحقّق عندما نترك روح الله يملأ نفوسنا، ويسندها. هكذا يصبح اكتمال الخليقة اكتمالًا يحقّقه الله من الداخل.

يقول راهنر، «بصفته محرّك البداية والغاية، الله هو مستقبل الإنسان وتاريخه المطلق». فحيث تكون الحرّيّة ممكنة، ويُفسَح مكان للحياة، وتُقام العدالة، وتفتّش الشعوب سويّة عن السلام، والمصالحة، والمحبّة، ويخفّ الخوف من الموت، هناك تتحقّق خطوات على طريق الاكتمال النهائيّ. هكذا يرتدي الرجاء شكلًا تاريخيًّا وأعمالًا ملموسة: في البحث عن الأرض الموعودة، وفي إقامة النظام الاجتماعيّ. وبما أنّ صور الرجاء، ليست وصفًا نهائيًّا لمستقبل مكتمل، فليس مسموحًا إعطاء أيّة غاية ملموسة بُعدًا مطلقًا. ففي أحسن الأحوال، كلّ غاية تظهر جزئيّة، وعلينا بالتالي، أن نصحّح باستمرار الوجهة التي نعمل فيها.

في هذا المعنى، يحتوي الرجاء المسيحيّ على يوطوبانيّات، اتّخذت شكل صورٍ لمستقبل رسمها الفكر البشريّ، صور تقلق التاريخ، وتدفعه نحو الأمام، من حيث إنّها صور عالم لم يتحقّق بعد، عالم لا يزال موضوع رجاء. لكن، علينا التحفّظ تجاه هذه اليوطوبانيّات، ومراجعتها باستمرار، على أساس الحبّ الذي يجب أن يوحي عمل الإنسان في العالم،

ويحـدّد علاقته بالآخر. لأنّه بذلك تتحقّق معجزة الحبّ، ويعطي الله ذاته للإنسان. هذا ما يمكّننا من تحديد علاقة المعاديّة بالسياسة.

بما أنّ الاكتمال النهائـيّ لا يتضمّن فقط خلاص كلّ فرد، بل خلاص العائلة البشريّة بأسرها، يرتدي الرجاء المسيحيّ بعدًا سياسيًّا أيضًا. إنّه يلاحظ الفارق بين الظروف المعاشة، والمستقبل الموعود، ويفتّش عن طرق لتقليل هذا الفارق، ويقف بوجه الحركات التي تُبعد عن الغاية. فمن جهة، على المسيحيّين أن يعملوا سياسيًّا، وأن يقرّروا لصالح برامج ملموسة؛ ولكنّهم لا يستطيعون، من جهة أخرى، أن يعطوا أيّ برنامج سياسيّ قيمة مطلقة. كما أنّهم لا يستطيعون الترويج لأيّ نظام سياسيّ، أو اجتماعيّ، على أساس أنّه نهائيّ. فالإيمان بأنّه الله نفسه من يضمن الاكتمال، يحرّر من حمى النجاح، ويساعد على تحمّل اختبارات اليأس والفشل. إنّ ذكرى قيامة المصلوب، تخلق المقدرة على مواصلة الرجاء، وبالتالي، على الالتزام في سبيل عالم أفضل. كما أنّها تساعد على مواجهة شكلَي اليأس الأساسيّين: الاستسلام والعنف.

أخيرًا، وانطلاقًا من الإيمان باكتمال الخليقة النهائيّ، لا يمكننا أن نقوم بأيّ عمليّة تشخيص لتطوّر التاريخ البشريّ. إذا كان لا بدّ من وصف تاريخ أرضنا والبشريّة، فهذا ممكن في توجّه الرجاء المسيحيّ. لكنّ الرجاء بالاكتمال، لا يتعلّق لا بفكرة التطوّر، ولا يفرضها. لا تمكّننا المعاديّة من تصوّر أنّ البشريّة المكتملة شيئًا فشيئًا ستصل إلى المستقبل الموعود، إذا ما سار التاريخ في صعود وهبوط؛ أو حتّى إذا ابتعد أكثر فأكثر عن غايته. لكنّها تفرض المتطلّبات الأخلاقيّة في السير نحو النهاية المرجوّة، حتّى وإن كانت لا تضمن بأنّ الخطى المحقّقة، في هذا الاتّجاه، ستكون إيجابيّة.

## ٤. بعضُ أفكارٍ حول مصير الإنسان النهائيّ

في ما يخصّ موت الإنسان، تطلق المعاديّة المسيحيّة أربعة تأكيدات: (١) على البشر جميعهم أن يموتوا؛ (٢) يعني الموت نهاية حالة المسيرة (الحجّ)؛ (٣) الموت هو نتيجة الخطيئة وعقابها. (٤) الموت هو حدث يتمّ في وجود الإنسان وعليه تحمّله بصفته من عمله. بالتالي، لا يفهم الموت على أنّه انقطاع، وهدم، وحدث يمسك بالإنسان من الخارج، بل اكتمال فاعل، وولادة متنامية، وامتلاك كلّيّ للشخص البشريّ. وبدلًا من اعتبار ساعة الموت ساعة غير اعتياديّة، على المؤمن أن يفكّر «بأعمال الموت» طوال حياته. فالحياة الأكثر عمقًا هي تلك

التي تُعاش في الحبّ. لكنّ الحبّ يعني إلـزام الحياة، وإعطاء الذات، والثقة. يقال هذا سواء عن الموت في آخر الحياة، أو عن الموت خلالها. أن نموت يعني أن نحيا بحبّ للآخرين. أمّا المـوت في نهاية الحياة فيعني تسليمًا كلّيًا بين يـديّ الله، واكتمالًا نهائيًّا للحبّ الذي عشناه خلال حياتنا.

في مـا يخصّ القيامة، يعلن الإيمان المسيحـيّ أنّ الله يقيم كلّ الإنسان لحظة الموت. ليس هناك، إذًا، ضرورة لتصوّر زمن وسيط بين الموت والقيامة، فيه توجد النفس من دون الجسد. هذا هو تصوّر جوزف راتزنغر، (البابا بندكتوس السادس عشر)، الذي ينطلق من التعارض الموضوعـيّ بين الرجاء المسيحيّ بالقيامة، وفكـرة الخلود الهلّلينيّة، وينتقد إحلال ازدواجيّة «النفس-الجسـد» اليونانيّة، محلّ التعارض الذي يقيمه الكتاب المقدّس بين الخليقة والخالق. ليـس الإنسـان خالدًا بحدّ ذاته، بل كمُحاور لله. أن يكـون الإنسان في ذاكرة الله، فهذا ما يجعله يحيا إلى الأبد. تدخل هذه العلاقة مع الله في تحديد الإنسان نفسه؛ وهذا ما تشير إليه عبارة «نفس الإنسان» التي تقول بأنّه «مُحاور الله».

بحسـب المفهوم المسيحيّ، يتضمّـن الاكتمال النهائيّ الدينونة أيضًـا. كلّ فرد سيُدان، واللقاء مع الله هو ساعة الحقيقة، لحظة قطاف الحياة. تنحو المعاديّة المعاصرة نحو خطوط أكثر شخصيّـة في مقاربة دينونة الإنسان. في الحقيقة، يحكم الإنسان على ذاته مسبقًا في طريقة عيشه، وفي لقائه مع ذلك الذي هو الحقيقة بذاتها، تظهر حقيقة حياته جليّة. لذلك، يتكلّم اللاهـوت المعاصر على «دينونـة ذاتيّة» التي لا تعني أنّ الإنسان هـو مرجعيّة ذاته الأخيرة. فالنـور الذي يفتح أعيننا على حقيقتنا، لا يأتي منّا. فقط في اللقاء مع الله، يكتشف الإنسان مـا يوجد في داخله. ليست العقوبة عقابًا مُنزلًا من الخارج (على مقياس العدالة الأرضيّة)، بل نتيجة مؤلمة للخطيئة بحدّ ذاتها، وألمًا نابعًا من طبيعة الفعل.

بالتطهير ما بعد الموت، يقصد لاهوت المعاديّة الكاثوليكيّ حدثًا أبعد من حدود الموت، تُـزال فيـه بقايا الخطيئة مـن الإنسان. فالإنسان غـير الناضج بعد للشراكة مـع الله، يقاد إلى الكمـال في عمليّة مؤلمـة. صحّح هذا اللاهوت بعض التصاويـر الشيئيّة والمكانيّة للمَطْهَر، وأحلّ محلّها مقولات شخصيّة. لا يجب تصوّر المطهر مكانًا، بل حدثًا يتحقّق في الإنسان. في اللقـاء مع المسيح الديّان الرحوم، تنحـلّ ترسّبات الإثـم، وتختفي الأنانيّة. التطهير هو ألم في سبيـل الاكتمال. إنّـه ألم مطوّب، لأنّه يحرّر، ويكمّل، ويزيل بقايا الخطيئة التي أصبحت جـزءًا من الأنـا البشريّة. من هـذا المنظار، يبـدو واضحًا كيف يغذّي الـكلام على التطهير

الرجاء المسيحيّ. يمكن للإنسان أن يرجو تحرّره، بعد الموت، من الخطيئة الموجودة فيه، ومن استعبادهــا له، ومن تشويهها لجوهره. على الرغم من نقائصي، سأضحي، في نهاية حياتي، ذاك الذي طالما أردت أن أكونه.

أخـيرًا، يبقى الكلام على الهـلاك الأبديّ الكلام الأكثر صعوبـة في المعاديّة المسيحيّة. مـع ذلك لا يمكن لهذه الأخيرة أن تتحاشى الكلام على إمكانيّة أن يفشل الإنسان نهائيًّا في مسألـة اكتماله، وإن كانت لا تقدمّ ذلك كموضوع إيمان، بـل كخلفيّة مظلمة، عليها ينشأ الرجــاء. تشـير تسميات الجحيم إلى طابعه السلبيّ. فالجحيم هـو نقيض السماء. إنّه فقدان للسعادة الأبديّة، وعدم اكتمال للرجاء. يمكننا وصف الجحيم كفشل نهائيّ للحياة، وإقصاء عـن الشراكة مـع الله ومع الخلائق، وتصلّب في الرفض، ونقصـ في الحبّ. لا يجب اعتبار هـذه السلبيّة عقوبة منزلة مـن الخارج، بل انحرافًا ينتهي إليه الإنسـان بسبب رفضه الدائم والجـذريّ لله. لذلك يحذّر الكلام على الجحيم الإنسان مـن أن يجعل من نفسه غير قادرة علـى الحبّ، ويذكّره بأنّه قادر على أن يخلق لذاته عالمًا فيه تضحي الحياة مع الآخرين عذابًا فقط. وبما أنّ الإنسان مخلوق بحبّ وللحبّ، يعني مثل هذا الوضع أكبر ألم يمكن تصوّره.

لكـن هل تشكّل فكـرة أنّ أناسًا يحضّرون لأنفسهم الجحيم، جـزءًا ملزمًا من الإيمان المسيحيّ؟

يتجنّب اللاهوت المعاصر الجـزم في هذا الموضوع. يمكن لفكر اللاهوتيّ المستنير كارل راهـنر أن يفيدنـا في هذا المجـال. يقدّم راهنر الإنسـان على أنّه «الكائـن القابل للخطإ». فخلال تاريخه، على الإنسان أن يتعامل مع إمكانيّة أن يرفض الله نهائيًّا، وبالتالي، أن يهلك. هناك إذًا، إمكانيّة أن يهلك الإنسان أبديًّا، لأنّه من دون ذلك، لا تستقيم جدّيّة تاريخ حياته الحرّ. لا يمكننا أن نحرم الإنسان من خطورة قراراته، ومسؤوليّته تجاه حياته.

في اعترافنا بالحيـاة الأبديّة، نعترف بأنّ العالم والإنسان يصلان إلى الكمال بنعمة الله في يســوع المسيح. لا بدّ لنا مـن التمسّك بهذا الرجاء أمام إمكانيّـة الفشل النهائيّ. للأسف، تبقـى هـذه الإمكانيّة محتملة، طالما بقي هنـاك بشر على الأرض. لكنّ الإيمـان لا يمكّننا من القول أين ومتى وكيف تصبح هذه الإمكانيّة حقيقة. يبقى محور رجائنا، وموضوع صلاتنا، وغاية وجودنا: الحياة الدائمة مع الله.

# رسالة «زاد المسافر»

## صدر المتألّهين الشيرازيّ

تشتمل رسالة «زاد المسافر» على اثني عشر مبدأً في إثبات المعاد الجسمانيّ. ولا تخرج النظرة إلى المعاد عن الأسس التي بُنيت عليها الحكمة المتعالية. فالأسماء الإلهيّة حاكمة على المظاهر الوجوديّة ومنها النفس الناطقة. من هنا، تمتلك النفس، في حركتها الجوهريّة من مبدئها إلى معادها، حالات اشتداد، وإن كانت حقيقتها ثابتة في مراتب الاستكمال. هذا علمًا أنّ الحركة تقع في النفس والبدن معًا إذ هما، بحسب المراتب، أصل واحد. بالتالي، عندما يُحشر البدن، فهو عينه البدن الذي كان في الدنيا، ماهيّةً وعقلًا وعُرفًا.

### تقديم بقلم جلال الدين الآشتيانيّ[1]

تشتمل الرسالة التي بين أيدينا على أبحاث هامّة في المعاد الجسمانيّ طبق طريقة صدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم القواميّ الشيرازيّ، قدّس الله لطيفَهُ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ لصدر المتألّهين أسلوبًا وطريقًا خاصًا في جميع الأبحاث والمسائل الفلسفيّة والحكميّة المعقدة. وكذلك يمتلك مشربًا خاصًا في مسألة المعاد، يقوم على دراسات وتحقيقات كانت من نصيبه في الحكمة الإلهيّة المتعالية.

إنّ الذي وضّحه صدر المتألّهين، وتحدّث به، حول مسالة النفس، وظهورها، وكيفيّة ارتباطها بقواها الظاهريّة والباطنيّة، وكيفيّة وجود القوى الظاهريّة والباطنيّة، وكيفيّة تأثير

(١) قام السيّد جلال الدين الآشتيانيّ بتحقيق رسالة «زاد المسافر» لملّا صدرا، ونشرها، مع شرح مسهب، وعرض واف للمذاهب المختلفة فيما خصّ موضوعة المعاد، في الكتاب الموسوم: شرح بر زاد المسافر، تحقيق جلال الدين الآشتيانيّ (قم: بوستان كتاب، ١٣٨١ هـ. ش). الكتاب بالفارسيّة فيما خلا متن الرسالة الواردة في الصفحات ١٧ إلى ٢٥، ونحن ننشرها فيما يلي دون أدنى تصرُّف، إذ لم تصدر باللّغة العربيّة بعد؛ وقد أوردنا المقدّمة التي كتبها جلال الدين الآشتيانيّ (الصفحات ١١ إلى ١٤) مترجمةً إلى العربيّة (ترجمة الدكتور عليّ الحاجّ حسن) عسى أن تفيد في موضعة الرسالة وبيان أهمّيّتها في السياق العامّ لمباحث المعاد. المحرّر.

الأفاعيـل الصادرة من النفس، وارتباط هذه الأفاعيل بالنفـس، وبقاء قوى النفس بعد بوار الأبـدان، وغـير ذلك من المسائـل والأبحاث، كلّ ذلـك مميّز ومختلف بالكامـل عن عقائد وأفكار وآراء الحكماء والفلاسفة الآخرين. ويمكن القول، إنّ شخصًا من الحكماء المتقدّمين عن صدر المتألّهين، سواء كان إشراقيًا أو مشّائيًّا، لم يتمكّن من أداء المطلب حقّه كما فعل هو. لا بل إنّ ما ذُكر في كتب الحكماء المسلمين، قبل صدر المتألّهين لا يصل إلى مستوى ما كتبه ودوّنه هو، سواء لناحية الكمّ أو الكيف، حتّى إنّ البعض منهم ارتضى في العديد من المسائل الهامّة بالإجمال والابهام.

ويعتمـد المعاد الجسمانيّ، والمعاد الروحانيّ، عند صدر المتألّهين على جملة من الأصول والمبـاني التي رفضها الفلاسفة قبله، أو أنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى كنه المسائل، أو أنّهم لم يقفوا على علاقتها بهذه المسألة.

يعتبر بحث الحركـة الجوهريّة، والتحقيق الكامل في هذه المسألة، وكذلك القواعد التي يتوقّـف عليها الاشتـداد في الجواهر، أساس المعادَين الجسمانيّ والروحـانيّ، ويتوقّف هذا الاصل على توضيح وبيان وحدة أصل الوجود، ولزوم وقوع التشكيك في مراتبه، وإنكار التباين، وتحقيق أنّ الإنسـان المتحرّك إلى الآخرة يمتلك حالات اشتداد وثبات وبقاء في جميع المراتـب. والمرتبة العالية هي بعينها المرتبة الدانية بحسب الماهيّة، والفرق في كيفيّة الوجود، هـذا الوجود المحفـوظ أيضا في جميع المراتـب[٢]. والوجود المتحرّك مـن مرتبة إلى مرتبة أخـرى، ثـمّ إلى المقـام الأتمّ، ينحفظ فيه وحـدة الأصل، وهو ذو عرضٍ عريض. وحقيقة الإنسـان باقية، ماهيّةً ووجـودًا، في مراتـب الاستكمال. وهذه الحركـة الاشتداديّة تقع في النفـس والبدن. والبـدن يبقى على نحو الإبهـام في النشأة الدنيا، وكذلـك نشأتي البرزخ والآخرة، ويتعيّن ويتشخّص بتعيّن النفس وتشخّص الروح.

علـى هذا الأساس، فالبـدن والنفس، بحسب المراتب، أصـل واحد هو مصداق البدن والنفـس في جميـع النشآت، والفـرق بالكمال والنقصـ، وليس بشيء آخـر. لذلك أصرّ صـدر المتألّهين على أنّ البدن المحشور يوم النشور هو عـين البدن الموجود في دار الغرور، وذلك ماهيّةً ووجودًا وعُرفًا وعقلًا وشرعًا. لذلك رفض القول بالمثليّة. يقول صدر المتألّهين

(٢) لعـلّ مـن أبرز الأصـول والمقدّمات المذكورة في المعاد الجسمانيّ هـي إثبات التجرّد البرزخيّ - في قوسَـي الصعود والنزول - وتحقّـق الأجساد والأجسـام بالوجود الأخرويّ، ووجود الصور الجسمانيّة الباقيـة في نشآت الدنيا والبرزخ والآخرة، وحفظ الوحدة في مراتب ودرجات الدنيا والآخرة.

مصرّحًا: «البدن المحشور يوم النشور، عين البدن الموجود في دار الغرور والدنيا».

وقد عمدتُ إلى تدوين مجموعة من الحواشي على مختلف أبحاث النفس وأبحاث المعاد المعقّدة. وبدأت في وقت مبكر، من خلال البحث الفلسفيّ، وحضور درس الأساتذة، بتدوين المطالب الهامّة، حتّى إنّ الكثير من المسائل الدقيقة والهامّة حول النفس قد حفظتها عن الأساتذة الذين استفدت منهم. وقد ساهمت هذه الأمور في التأليف والتدقيق.

عند تدريس أبحاث النفس، حاولت جمع ما كان متفرّقًا في كرّاسات، أو ما كنت أحفظه، فخرج على صورة تعليق على الشواهد، وعلى أبحاث النفس من كتاب الأسفار، ثمّ أخرجتُ ذلك على شكل رسالة في المعاد، ورسالة في عالم المِثال، وقرّرت العمل على نشر كتاب مفصّل حول مبحث النفس.

لم أكتف، عند المطالعة، بالكتب الدراسيّة على الإطلاق، بل حاولت جمع الكتب والآثار والرسائل التي تركها العلماء والمحقّقون بعد صدر المتألّهين وقمت بمطالعتها بدقّة.

ولا يخفى على أحد وجود الكثير من الآثار والرسائل الهامّة والنفيسة التي تركها المحقّقون بعد صدر المتألّهين، وهي موجودة في المكتبات. وما يؤسف له أنّ عدم الرجوع إلى تلك الآثار، وعدم اطّلاع الخواصّ على مساعي المتأخّرين في الحكمة والعرفان، وعدم اهتمام البعض بالآثار الهامّة لهؤلاء العظماء، كلّ ذلك أدّى إلى فقدان الكثير منها.

وقد تمكّنت من الحصول على رسائل نفيسة من حكماء وعرفاء المرحلة الصفويّة، وكذلك الأخشارية والزنديّة والقاجاريّة[٣]. وقمت بنشرها في المجلّدات الثالث والرابع والخامس من كتاب «مختارات فلسفيّة»، وطبعتُ البعضَ منها بشكل مستقل. طبعًا، فإنّ الاهتمام بآثار المتأخّرين لا يمنع من طباعة ونشر آثار العرفاء والحكماء المتقدّمين على القرن الرابع.

بالإضافة إلى ما تقدّم، فإني أمتلك العديد من الآثار الهامّة التي تركها عرفاء القرون

(٣) جمعت العديد من الآثار النفيسة والهامّة، والتي تعود لعرفاء وحكماء بارزين ومن جملتهم القاضي سعيد القمّيّ (من تلامذة مدرسة الملا محسن الفيض الكاشانيّ، والملا عبد الرزّاق اللاهيجيّ، والملا رجبعلي التبريزيّ)، والميرزا حسن اللاهيجيّ، والفقيه والحكيم البارع السيّد محمّد الإصفهانيّ، المعروف بالفاضل الهنديّ، وهو مؤلّف كتاب كشف اللثام في الفقه، والملّا محمّد صادق الأردستانيّ، والآخوند الملّا نعيما الطالقانيّ، والملّا عبد الرحيم الدماونديّ، والملّا نظر عليّ الجيلانيّ، والآخوند الملا عليّ النوريّ، والملّا إسماعيل الأصفهانيّ ومعاصره الملّا إسماعيل واحد العين، والأخوند الملّا رضا التبريزيّ، والملّا زين العابدين النوريّ، والملّا محمّد صادق اللاهيجيّ، والملا عبد الله الزنوزيّ وآخرين من العلماء والأفاضل حيث سنعمد إلى طبع ونشر آثارهم.

السابع والثامن والتاسع، حيث أبذل جهدي في إعدادها للنشر(٤).

أمّـا الأثر الذي بين أيدينـا فيشتمل على أصول وقواعد تحقيقيّة في مسائل المعاد، وكيفيّة ظهور النفس، وكيفيّـة الوجود الأخرويّ، ورجوعه إلى الحقّ الأوّل وفنائه في مبدئه وغايته الوجوديّين، حيث قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾(٥).

فُرقَتـي لو لم تكـن في ذا السُّكون　　　لم يقـل: إنّـا إليـه راجـعـون

وأشرنـا في النهايـة، إلى بحث المعاد طِبقَ طريقة الموحّدين من علماء الشريعة - الذين هم العرفـاء الحقيقيّون، سواء كانوا يُسمَّـون بذلك أو لا - على أساس أنّ هذه الجماعة تتحدّث حـول مسألة المعاد طبق نصوص الكتاب المجيد، والسنّة النبوية، وهؤلاء من الذين يجعلون الأسمـاء الإلهيّة حاكمة على المظاهر الوجوديّـة - من جملة ذلك، النفس الناطقة الإنسانيّة في ابتداء وانتهاء الوجود - وبذلك اختصّ هؤلاء العلماء بأهمّ الدراسات في علم النفس.

وتـبرز أهمّيّة صـدر المتألّهين، في مباحث النفس والنشأة المتعلّقـة بها، من أنحاء وجود النفس في النشآت السابقة على عالم الطبع والمادّة، أي الوجود الإلهيّ، والعقليّ، والبرزخيّ، ومراتب الوجود الدنيويّ للنفس، ودرجات وجودها الأخرويّ، من عالم المثال، وعالم العقل، ومقام فناء النفوس في مبدإ الوجود، حيث كان نصيبه في هذه الأبحاث أكثر ممّن سبقه، على أساس إحاطته الكاملة بالمشارب الفلسفيّة المختلفـة في هذا الخصوص، ومطالعاته الواسعة لآثـار العرفاء وتضلّعه التامّ في طريقة الموحّدين. لذلـك كان لأبحاثه في النفس، وبالأخصّ بحـث المعاد، الأرجحيّة على آثـار كامل العرفاء والحكماء ممّن سبقه. ويُعتبر سفر النفس، في **الأسفـار الأربعة** لصـدر المتألّهين، من أهمّ وأعمق الأبحـاث المقدّمة في هذا الخصوص. وقد صرّح فيه بأنّ العقل النظريّ عاجز عن إدراك أوليّات الأمور الأخرويّة.

وقـد عمدنـا، في هذه الرسالـة، إلى ذكر الدراسـات الموجودة حول نشأة مـا بعد دنيا النفس، والكثير مـن أبحاث الوجود السابق على النشـأة الجسمانيّة للنفس مستفيدين، في

(٤) يعتـبر شـرح سعيد الدين محمد الفَرغـانيّ على تائيّة ابن الفارض من الآثار الهامّة في التصـوّف، وقد دون في القرن السابع في مدينـة قونية التركيّـة باللغة الفارسيّة. وهذا بحدّ ذاته يحكي عن أهمّيّـة اللغة الفارسيّة، ووجود عدد كبـير من علماء إيران ومفكّريها في الحوزات العلميـة لذاك العصر.

يمكن الحديث، في تلك المرحلة الزمنيّة، عن أسماء لمفكّرين مسلمين هامّين شاركوا، بجدارة وعمق، في حوزة صدر الدين الروميّ العرفانيّة، ومن أبرزهم عبد الرزاق الكاشانيّ، وواحدي مراغه نى، والعراقيّ والعلاّمة الشيرازي وآخرين.

في هذا العصر، أيضًا، كان جلال الدين الروميّ يعيش في قونيه.

(٥) سورة البقرة، الآية ١٥٦.

ذلك، من إشارات ونصوص الكتاب الشريف والسنّة النبوية وأحاديث المعصومين، ثمّ أقمنا البرهان على كل ذلك.

في النهاية، أشير إلى ما قمت به من شرح الأصول والمقدّمات التي ذكرها صدر المتألّهين لمسألة المعاد. وقد طبعت رسالة «**زاد المسافر**» في البداية ليكون فيها الفائدة للطالبين.

# متن رسالة «زاد المسافر»

الحمد لمن منه البدايةُ، وإليه الإعادة. والصلاة على مَن بذاته اتّصلت دائرة الوجود، وبكماله تمّـت قوس الصعـود، إلى الحقّ المعبود، وله المقام المحمود، محمّدٍ وآله هُداة الخلائق إلى سبيل المعرفة والشهود، ووسائلَ إلى باب الرحمة والجود.

أمّـا بعدُ، فيقـول أقلّ المعتصمين بحبله المتـين، **محمّد بنُ إبراهيمَ** - المدعـوُّ بـ: صدر الدين الشـيرازيّ: أُريـد أنْ أذكر في هذه الرسالة قولاً وجيزاً يشير إلى تحقيق القول في مسألة المعاد الجسمـانيّ الذي عَجَزت قوّة أفكار العلماء عن إثباته بالدليل العقليّ، وكلّت أذهان الفضلاء عـن الإيمان بـه إلّا عن طريق السمع النقليّ، وغايةُ ما ذكروه في تحقيق الأحوال المذكورة في لسان الوحي والنبوّة من الصّور الأخرويّة أنّها متعلّقاتٌ بأجسام سماويّة أو أشباح مثاليّة في مظاهـرَ مادّيّـة، وهي غير موجودة في الأعيان، بل هي في الأذهـان، أو أنّها تمثيلات مُؤوّلةٌ تراد بها المعاني العقليّةُ دون الصُّور الجزئيّة الخارجيّة.

**فاعلـم**: أنّ إثبـات هذا المطلـب الشريف يحتاج إلى تحقيق أُصـول ومقدِّمات أثبتناها في كتبنـا العقليّـة سيّما الأسفار الأربعة، ببسط لائق وبرهان فائـق وبيان وافٍ وتفصيل كافٍ، لكن نكتفي هاهنا بذكرها على سبيل الحكاية؛ تشويقاً لقلوب الطالبين وانعطاش السالكين؛ وتهييجـاً لخواطرهم وأنظارهم؛ وتحريكاً لنفوسهم وقـوّةِ أفكارهم في طلب الحقّ واليقين، وهي هذه:

**الأوّل**: أنّ حقيقـة كلّ شيء هـي نحو وجوده الخاصّ به دون ماهيّتـه، وأنّ الموجود في الخارج من كل شيء هو نحوُ وجوده لاشيئيّتُه، وليس الوجود -كما توهّم- من المعقولات الثانيـة ولا مـن الأمور الانتزاعيّة التـي لا يحاذي بها أمر في الخارج، بل حـقُّ القول فيه أن يقال، إنّه من الأمور العينيّة التي لا يحاذي بها أمر ذهنيٌّ.

**الثاني**: أنّ تشخُّص الشيء أعني هويته المخصوصةَ أيضاً عين وجوده، والوجود والتشخُّص متّحـدان ذاتاً ومتغايران عنواناً واعتبارًا. وأمّا المسمّى عند القوم بالعوارض المشخِّصة، فهي ليست إلّا لوازمَ وأمارات للهويّة الشخصيّة، باقية لا بعينها، بل على سبيل البدليّة، ولكلّ منها عَرْض من حدّ إلى حدّ كعرض المِزاج المتبدِّل أعدادُه، وربما يزول المتبدّل بالكلّيّة والشخص هو بعينه، كما في أفراد الإنسان.

**الثالث:** أنّ الوجود ممّا يقبل الأشدّ والأضعف لذاته، بمعنى أنّ حقيقته حقيقةٌ واحدةٌ بسيطةٌ لا جنسَ لها، ولا فصل، ولا تركيب فيها -لا خارجاً ولا ذهنًا- ولا اختلاف بين أعدادها في مميِّزٍ فصليّ أو عَرَضي مصنِّف أو مشخِّص زايد، لا اختلاف بينها إلّا بالتقدّم والتأخّر، والشدّة والضعف، أعني الكمالَ والنقص، إلّا أنّ المفهومات الصادقةَ عليها المنتزعة في كلّ مرتبة من الشدّة والضعف متخالفةٌ، وهي المسمّاة بالمهيّات. ولأجل ذلك يقال: إنّ مراتب الأشدّ والأضعف أنواع متخالفة.

**الرابع:** أنّ الوجود ممّا يقبل الاشتداد والتضعُّف، وأنّ الجوهر في جوهريته يقبل الاستحالة الذاتية والحركة الجوهريّة، ومعلوم أنّ أجزاء الحركة الواحدة وحدودها ليست موجودة بالفعل متميِّزةً، بل كلّ (بل الكلّ [في نسخة أخرى: خ٥]) موجود بوجودٍ واحد، وليس شيء من تلك المهيات -التي بازاء المراتب الموجودة- موجوداً هاهنا بالفعل على وجه التفصيل، بل على وجه الإجمال كما في أجزاء الحدّ على ما أوضحناه في مقامه.

**الخامس:** أنّ الصورة في كل مركّب هي أصل حقيقته التي بها هو هو، وأمّا المادّة وحركاتها. وكذا مبدأ الفصل الأخير لكلّ ماله أجناس وفصول -من المهيات البسيطة أو المركّبة- هو أصل ذاته، وسائر الأمور المسمّاة بالأجناس المرتَّبة والفصول المنوِّعة هي توابعه ولوازمه غير المجعولة بجعلٍ مستأنَف، وكذا ما بإزائها -من الموادّ والصور في الماهيات المركّبة- هي من آثاره وتوابعه وفروعه.

وإذا جرّدتَ النظر إلى ذات تلك الصور، وجدتها بذاتها منشأً تلك اللوازم وفاعلَها وعينَها الجمعيَّ ومصداقَ حمل معانيها[6] وماهياتها، وإنْ كانت الصورة تفتقر في حدوثها إلى ضروب من أفراد تلك اللوازم وهي المُعِدّة لها، لكنّ تلك المعِدّاتِ غير هذه اللوازم بالعدد.

وبالجملة، إذا نظرت إلى هوية تلك الصورة الكماليّة وجدتَ هذه الآثارَ اللازمة متّحدةً بها، موجودةً بوجودها على وجه ألطفَ وأبسطَ وأكملَ وأتمَّ [من][7] وجوداتها الخاصّة المفصَّلة (المنفصلة -[في نسخة أخرى:] خ ل).

**السادس:** أنّ هويّة البدن وتشخُّصه إنّما يكونان بنفسه لا بجرْمه، فزيدٌ -مثلًا- إنّما هو زيد

(٦) جمل معانيها، [في نسخة أخرى:] خ ل.
(٧) أضيف بمقتضى السياق.

بنفسه لابدنه، ولأجل ذلك يُسمّى[8] وجوده وتشخُّصَه ما دامت النفس باقيةً، موجودةً فيه، وإنْ تبدّلت أجزاؤه، وتحوّلت لوزامه من: أيْنه، وكَمِّه، وكيفه، ووضعه، ومتاه، كما في مدّة العمر، وكذا القياس لو تبدّلت صورته الطبيعيَّةُ بصورة برزخيّة، كما في المنام وفي عالم القبر إلى يوم البعث، أو بصورة أخرويّة، كما في الآخرة؛ فإنَّ الهويّة الإنسانيّة هي هي بعينها في جميع هذه التحوّلات والتقلّبات؛ لأنّها على سبيل الاتّصال، إذ لا عبرة بخصوصيات وجوده وحدوده الواقعة في الطريق، وإنّما العبرة في بقائه ببقاء نفسه؛ لأنّها صورة التماميّة (صورته التماميّة) التي هي أصل هويّته ومجمع ماهيّته ومنبع قواه وجامع أخلاطه وأعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعيُّ، ثم مُبدِلُها على التدريج بأعضاءٍ روحانيةٍ وهلمّ إلى أنْ تصير بسيطةً عقليةً.

فإذا سُئل عن بدن زيد -مثلاً-: هل هو عند الشباب ما هو عند الطفوليّة وعند الشيخوخة؟ كان الجواب بطرفَي النفي والإثبات صحيحاً باعتبارين: اعتبارِ كونه جسماً بالمعنى الذي هو مادّة، واعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو جنس. وأمّا إذا سُئل عن زيد الشابِّ: هل هو الذي كان طفلاً وسيصير كهلاً وشيخاً أم لا؟ كان الجواب واحداً وهو أنّه نَعَم.

والفرق بين المادّة والجنس مذكور في كتب المنطق وفي مباحث الماهية من الفلسفة الأولى، وهو كالفرق بين الماهية المأخوذة لا بشرط الخلْط والتجريد، والمأخوذة بشرط التجريد، وهكذا الفرق بين الفصل والصورة والنوع، والموضوع والعَرَض والعَرَضيّ، والذات والذاتي، والجزء والجزئي، فكلٌّ من هذه الأمور محمول على الشيء بالاعتبار الأوّل وغيرُ محمول بالاعتبار الثاني.

**السابع**: أنّ القوّة الخَياليَّة جوهر غير قائم بشيءٍ من البدن وأعضائه، ولا هي موجودة في جِهة من جهات هذا العالَم الطبيعيّ، بل هي مجرّدة الذات عن هذا العالم، وإنّما هي موجودة في عالم متوسّط بين العالَمين: عالم المفارِقات العقليّة، وعالم الجسمانيّات المادية الكائنة الفاسدة. وأثبتنا هذا المطلب في كتبنا بالبراهين العقليّة الساطعة والحجج القاطعة، من أراد الاطّلاعَ عليها، فلْيرجع إليها.

**الثامن**: أنّ الصور الخَيالية غيرُ حالّة في موضوع النفْس، وإنّما هي قائمة بها قيامَ الفعل

(8) الضمير المستتر راجع إلى البدن.

بالفاعل لا قيامَ المقبول بالقابل.

التاسع: أنّ الإبصار ليس بانطباع شبح المرئيّ في عضو كالجليديَّة ونحوها -كما ذهب إليه الطبيعيّون- ولا بخروج الشعاع -كما رآه الرياضيُّون- ولا بإضافة إشراقية تحصل للنفس إلى ما في الخارج عند تحقّق الشرائط؛ لأنّ هذه الآراء كلّها باطلة كما بُيِّن في موضعه؛ بل باختراع النفس صورةً مضاهية للصورة الخارجيّة موجودة لا في محلّ ولا في هذا العالم، بل في صُقْع النفس، وللنفس إليها إضافةٌ فاعليّةٌ ونسبةٌ نوريّةٌ.

وهذه النسبة هي الحَرِيّة بأن تسمّى إشراقيةً، لا التي ذهب إليها شيخُ أتباع الإشراقيين؛ إذ لا إضافة للنفس إلى الموادّ الخارجية المظلمة الذوات إلّا من جهة تعلّقها بالَبدن الطبيعي وكلّ إضافة تَحصل من هذه الجهة تكون وَضعيَّةً ماديةً لا إدراكيةً إشراقيَّةً. فإطلاق الإضافة الإشراقيَّة على ما ذهبنا إليه أحرى وأوفقُ.

على أنّا قد أقمنا البرهان على أن الصورة المادّية لا يمكن أنْ تكون مُدرَكةً بالذات، وهذا ممّا يُشبِه أنْ يكون ممّا وقع فيه الخلاف بين معتبري الفلاسفةِ، ولهذا ذكروا: أنّ كلّ إدراك إنّما يحصل بضرب من التجريد.

«**واعلم**: أنّ النفس ما دامت في هذا العالم كان إبصاره[٩] بل إحساسه -مطلقًا- غير تخيُّله؛ لأنّ في الأوّل يحتاج إلى مادّة خارجية وشرائطَ مخصوصة وفي الثاني لا يفتقر إليها. وأيضاً التخيّل هاهنا غير المشاهدة إلّا في بعض الأحيان وعند الرؤية، وأمّا عند خروج النفْس عن غبار البدن وانسلاخها من هذا القشر انسلاخ الحيَّة عن جلدها، فلا فرق حينئذٍ بين الإبصار والتخيّل؛ إذ القوّة الخياليّة -وهي خِزانة الحسّ- قد قويت، وزال عنها الضعف والنقص، وارتفع الحجاب، واتّحدت القوى، فيفعل النفس بقوّة الخيال ما يفعل بغيرها، وترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحسّ، وصارت قدرتها وعلمها وشهوتها شيئاً واحدًا، فإدراكها للمشتهيات نفسُ قدرتها عليها وإحضارُها إيّاها؛ بل ليس في الجنّة إلّا مشتَهيات النفس كما قال تعالى: ﴿. . .وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ. . . ﴾[١٠].

وفي الحديث القدسي في خبر أهل الجنّة: «يأتي إليهم الملك فإذا سلّم عليهم ناولهم كتاباً من عند الله، فإذا فيه: من الحيّ القيّوم إلى الحيّ القيّوم، أمّا بعد، فإنّي أقول للشيء، «كن»

(٩) إدراكه، [نسخة أخرى:] خ ل.
(١٠) [سورة الزخرف، الآية ٧١].

فيكـون، وقد جعلتك اليوم تقـول للشيء: «كن» فيكون، فقال –عليـه وآله السلام–: فلا يقول أحد من أهل الجنّة لشيء «كن» إلّا ويكون».

**العاشر**: أنّ العوالم والنشآت كثيرةٌ وإنْ كانت دار الوجود واحدةً؛ لأنّها مع تعدّدها محيط بعضُها ببعض، وجملتها منحصرة في ثلاث نشآت:

أدناهـا هذا العالم المادّيّ، المستحيلُ، الكائـن، الفاسد، ذو الجهات والأوضاع وهو عالم التضـادّ والتزاحم ويلزمه الدثور والانقضاء، فكذا كلّ ما يوجد فيه أو تعلّق به يلحقه الزوال والشتات والانقطاع.

وأوسطها عالم الصور المقدارية المجرّدة عن المادّة القابلة للمتضادّات، الحاملة للإمكانات والاستعدادات.

وأعلاهـا عالم الصور العقلية والمُثُل الإلهية، فـالأولى دار الدنيا التي لا قرار لها ولا بقاء. والأخـيران –كلاهما– باقيان لا زوال ولا انقطـاع لهما. أحدهما منقسم إلى جنّة السعداء وهـم أصحاب اليمـين، وإلى جحيم الأشقياء وهم أصحاب الشمـال. والآخَرُ عالم القدس وجنّة السابقين المقرَّبين ومقصد الملائكة المهيَّمين العلِّيين.

الحـاديَ عَشَر: أنّ الإنسان –من جملة أنـواع الخلائق– مختصّ بأنّه قد تكون لواحد منه أكـوانٌ متعدّدة مع بقاء تشخُّصه بعضُها قبلَ بعض؛ فإنّ الإنسان الواحد له من مبدأ طفوليّته كَـوْنٌ طبيعي وهو بحسبـه إنسان بشري ثمّ يتدرّج في هذا الوجود ويتصفّى ويتلطّف، حتى يحصـل لـه كونٌ أخرويّ نفسانيّ، وله أعضاء نفسانيّة وهـو الإنسان الثاني، ثمّ قد ينتقل من هـذا الكون، ويحصل له كون عقلي وهو بحسبه إنسان عقلي، وله أعضاء عقليّة ويقال له، الإنسان الثالث، كما ذكره معلّم الفلاسفة في كتاب «أثولوجيا».

واعلـم أنّ هذيـن الكونين كمـا يوجَدان له بعـد الكون الطبيعيّ، كذلـك قد حصلا له قبـل هذا الحـدوث، فإنّ أفلاطونَ الإلهـيَّ أثبت للنفوس الإنسانية كونـاً عقلياً قبل حدوث هـذا البدن، وكذا أُثبتَ في شريعتنا الحقّة لأفراد البشـر كينونة جزئيّة متميّزة سابقة على هذا الوجـود الطبيعيّ، كما أشار إليه قوله تعالى، ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ . . .﴾[11]، وعـن أئمّتنـا المعصومين –سلام الله عليهـم– أحاديث كثيرة دالّةٌ على هـذا المعنى تذكر أنّ أرواحهم كانت مخلوقة من طينةِ علّيّين قبل خلق السماوات والأرضين، وأنّ أبدانهم مخلوقة

(١١) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

مـن دون تلك الطينة، وكذا أرواح شيعتهم مخلوقة من طينـة أبدانهم -عليهم السلام- وأنّ قلوب مخالفيهم مخلوقة من طينة سجّين، وقلوب شيعتهم مخلوقة ممّا خُلقت منه أبدانهم. فهذا الخبر وأمثاله صريحة في أنّ للإنسان كينونة سابقة على هذا الكون الطبيعي.

**الثـاني عشـر**: أنّه يجـب أنْ يعلـم أنّ معنى ضرورة المـوت وكونه طبيعياً ليـس كما قرّره الطبيعيون والأطبّاء -من أنّ القـوى الجسمانيّة لمّا كانت متناهية الأفاعيل والانفعالات، فلا بدّ من عروض الفناء؛ لأنّه يمكن أنْ يصدر عن قوة جسمانيّة أفعالٌ غير متناهية من جهة تجدّد الإمـداد العلْوي، وكذا غيرُ ذلـك من الأدلّة المبنيّة على ضرورة نَفـاد القوّة وانقطاعها -بل سبـب عروض الموت الطبيعي استكمـال النفس واستقلالها في الوجـود، فيتوجّه بحركته وسعيـه الجبلّيّ إلى عالم آخَرَ، فإذا قويت ذاتها شيئاً فشيئاً إلى أن صار وجودها نحواً آخر من الوجـود، قُطع تعلّقه من هذا البدن ببدن آخَرَ مكتسب حسَبَ أخلاقها وهيئاتها النفسانيَّة، فالذي يعرض له أوّلاً وبالذات هو حياةٌ ثانية، ويلزم منه ثانياً وبالعرض زوال الحياة الأولى، فالمـوت واقع بالعرض لا بالـذات، وإلّا فلا وجه له؛ لكون العدم طبيعيّـاً لشيء؛ إذ الأشياء كلّهـا متوجّهة نحـوَ الكمال، مسافرة إلى المبـدأ الفعّال، لكنّ الذي ينتهـي سفره إلى الغاية القصـوى لا يتحقّق إلّا في بعض الأفراد من نوع الإنسان دون سائر الأنواع، ولو فُرض في غيره من الأنواع أنّه وصل بسيره الحثيث إلى الحضرة الإلهيّة فلا بُدَّ أن يصل أوّلاً وبالذات إلى باب الإنسانيّة، ثمّ منها إلى الحضرة القدسيّة؛ لأنّ حقيقة الإنسان هي باب الله المُؤتى منه.

وبالجملة، لمّا كانت أفراد الإنسان منذ حدوثها وتكوُّنها في التجدّد الوجودي والاشتداد الجوهـري والتوجّه الغريـزي إلى الدار الآخرة، ثـمّ إلى الحضرة القدسيَّة، فـلا بدّ -من هذا التحـوّل الذاتي والاشتداد الجوهري- أن يصل إلى حدّ من حدود الوجود، ينفصل عن هذا البـدن الدنيويّ الطبيعيّ، ويستغنيَ عنه مكتفياً بذاته دون حاجة إلى ما تَحُلّه بتمامه أو ببعض قواه، فيتبدّلَ بوجوده الدنيوي المادي إلى وجوده الأخروي؛ إذ نسبة الدنيا إلى الآخرة نسبة النقص إلى الكمال، ونسبة الطفل إلى البالغ.

فالإنسان ما دام كونه الدنيويُّ كالطفل يحتاج بضعف (لضعف) وجوده ونقص جوهره إلى مهـد كالبدن ومكانٍ كالدنيا وإلى دابّـة كالزمان، فإذا وصل حَدّه الجوهريَّ، وبلغ أشُدَّه الصوريَّ الأخرويَّ، خرج من هذه الدار إلى دار القرار.

وإلى هـذا الحدّ من التجوهـر والفعلية والاستقلال، وقع الاشـتراك بين المؤمن والكافر، والموحِّد والمشـرك والمعطِّل، وكثير من الحيوانات التي لها قوّة الخيال بالفعل. ولا منافاة بين

هذا الكمال الوجودي والاستقلال الجوهري وبين الشقاوة والتعذّب بنار الجحيم والعذاب الأليم وأكل شجرة الزقّوم وشرب ماء الحميم، بل يؤكّدها؛ فإنّ قوّة الوجود وتأكُّده والخروج عن الأغْشية والملابس المادّيَّة يوجبان شدّةَ إدراك الآلام وتَأذِّي الأمراض النفسانيّة التي وقع الذهول عنها؛ لخَدَر الطبيعة، والغشاوة على البصيرة، فإذا زال الحجاب حلّ العذاب. (وعند الصباح يَحمِد القومُ السُّرَى).

والقدماء الحكماء ذكروا في حد الإنسان أنّه الجوهر الحسّاس الناطق المائت، فجعلوا الموت من تمام الحدّ الإنساني، وليس المراد به المعنى العدميّ، بل بعض الحركة الرجوعية إلى الغاية الأخيرة، أعني الانتقال من الدنيا إلى الأخرى، فهو بهذا المعنى أمر طبيعيّ يلزمه فناء هذا البدن المادّي؛ إذ كلّ متحرّك ما لم يَقطع جميعَ الحدود المفروضة الموجودة بين مبدأ المسافة ومنتهاها لا يمكن أن يبلغ إلى المنتهى والغاية القصوى، فالإنسان ما لم يخرج عن الدنيا ولم يقطع جميع الحدود الطبيعية، ثمّ النفسانية، لم يصل إلى جوار الله، ولم يستحق مقام العبدية، فالموت أوّل منازل الآخرة وآخر درجات الدنيا، فهو كبرزخ بين الطرفين وحاجز بين الدارين: الدنيا والعُقبى، فربما يصير الإنسان بعد خروجه عن الدنيا محبوساً في بعض البرازخ مدّةً طويلة أو قصيرة، وربّما يرتقي سريعاً بنور المعرفة، أو بقوّة الطاعة، (الطاعات) أو بجذبة ربّانية، أو بشفاعة الشافعين، وآخِرُ من ينفع (يَشفع) هو أرحم الراحمين كما ورد في الحديث.

فهذه أصول وقوانينُ شرحناها وبسطنا القول فيها وأحكمنا بنيانها وشيَّدنا أركانها ببراهينَ ساطعة وحجج قاطعة في كتبنا وصحفنا، سيّما «الأسفار الأربعة» فمن تأمّل فيها تأمّلاً شافياً مع سلامة فطرته عن آفة الاعوجاج، ورَفَض الحسدَ والعصبية واللجاج، لم يَبْقَ له شكّ ولا ريب في مسألة المعاد، وأنّ هذا البدن بعينه محشور في الآخرة بصورة الأجساد.

وهذه المسألة من أجلّ العلوم رتبةً وأعظمها شأناً وأدقّها مسلكاً، قد صرفتُ شطراً صالحاً من عمري وأمداً مديداً من دهري في الارتياض بالفكر الدقيق، والنظر العميق، والتوحُّش عن صحبة الخلق، والتَحلّي بذكر الله، والتدبّر في كتابه، والتأمّلِ في أحاديثَ نبويّةٍ متفرّقةٍ على طريق أهل بيت النبوّة والحكمة، سلام الله على الصادع بها وعليهم أجمعين حتى استقام الأمر، وجاء الحق، وظهر أمر الله ونوره وبرهانه من غير استعانة بتعليم الأُستاد أو مطالعة تصنيف، فإنّي لم أرَ في وجه الأرض من له خبر من علم المعاد، ولا أيضاً وجدتُ كتاباً رُسم فيه بيان محقّق القول ومحصِّلِ الرأي والاعتقاد، في حشر الأجساد والأجسام، ولم أجد أيضاً

في مأثورات مشاهير الحكمـاء ومسفورات قدمائهم في هذا الباب ما يشفي العليلَ ويُروي الغليـلَ، ولا في مُلفَّقـات المتأخّرين والمتكلّمين إلّا ما هو من قبيـل الظنون والتخمينات، أو مجـرّد التقليد ونقل العبارات بالروايات والاستنـاد إلى المحسوسات. والإيمان -لكونه نوراً يقذفـه الله في قلب المؤمن- لا يُكتَسب مـن الحسّ، ولا يحصل من رواية أو كتابة أو سماع وشهادة، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

تمّـت الرسالة بيد مصنّفها الفقير إلى رحمة الله القديم، محمد بن إبراهيم المشتهر بـ: صدر الشـيرازي، أوتي كتابَهما بيمينهمـا، حامداً لله مقدّسا لمجده، مسبّحاً لـه، مصلّياً على نبيّه وآله، مستغفراً لذنوبه وسيّئاته ومعاصيه وخطيئاته.

# دراسات وأبحاث

# العقلانيّة النقديّة في فلسفة العلم المعاصرة[1]

خنجر حميّة[2]

أضحــت الفلسفة، بين يدي المسار الذي وَصَلَ بالنزعــة الاختباريّة إلى الوضعيّات المتحاملة على المتافيزيقــا، نظريّةً في العلم، رائدُهــا التحليلُ والتحقّق؛ التحليلُ للبــتّ في الاتّساق المنطقيّ للغة العلم، والتحقّق للتثبّت من تصديق التجربة للمعرفة. وأفضى هذا المسـار إلى نفي إمكانيّة فهم العالم نتيجة العقم الذي أصاب الفلسفة والعلم جرّاءه. فكانت انتفاضة العقلانيّة النقديّة عند بوبر لتعيد الاعتبــار إلى المتافيزيقــا بما هي موقف متجاوز للعلم والخبرة الحسّيّة معًا، ولتؤكّد على قدرة العقل الخلّاقة على النفاذ وراء الطابع الظاهريّ للعالم الفيزيائيّ.

## ١. إرنست ماخ: المثاليّة التجريبيّة، والتأسيس للإسميّة

يصعــب وضع ترسيمة واضحة للعناصر التاريخيّــة التي ساهمت في تبلور النزعة الاختباريّة في الفلسفــة الحديثة والمعاصرة، ابتداءً من مــاخ، وصولًا حتّى كون وهانسون. فثمّة عناصر تعــود إلى الإبستمولوجيا الأرسطيّة التي ترتكز في جوهرها على الموقف الطبيعيّ للإنسان، من قبيل الإيمــان بواقع موضوعيّ للإحساسات، أو للانطباعات الحسّيّة، ومن مثل الاعتقاد بــأنّ مفاهيم العقل إنّما هي صورة مطابقة لما في الواقــع الأنطولوجيّ للأشياء، وأنّ العقل إنّما يقوم بدور مرآويّ ليس إلّا، وأنّ المعرفة هي علم الخبرة الخالصة، تهتمّ ببنية الظواهر على ما تتبــدّى عليه، وبتصنيفها حسب جنسها القريــب وخاصّيتها النوعيّة، وأنّ الهدف من ذلك هــو وصف الواقع بعد إدراكه، ثمّ تصنيفه وتحليله، والانتقال من التعميم البسيط إلى التعميم المنظّم، وإرجاع كثرة الحوادث إلى وحدة الفكر، وتأليف الأجناس والأنواع، وبيان وجوه

(١) هــذه المقالة بمثابة تتمّة للمقالة التــي نُشرت في العدد السابق من مجلّة **المحجّة**. انظر، خنجر حميّــة، «إشكاليّةُ المتافيزيقا وأزمةُ تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة»، مجلّة **المحجّة** (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠١٠)، العدد ٢١.

(٢) أستاذ المنطق والمعرفة في الجامعة اللبنانيّة.

الشبه والاختلاف بينهما، وتعريفها وتحديد صفاتها العامّة الثابتة[٣]. ومثل هذه العناصر سوف تبقى حاضرة في بنية الفيزياء الكلاسيكيّة زمنًا طويلًا، ثمّ يستعيد نيوتن بناءها وفق نظام شامل للتفسير والفهم، وينظّمها على شكل قوانين أو مسلّمات منهجيّة لا يستقيم عمل الخبرة، ولا ينهض علمٌ طبيعيّ، من دونها كما سنرى.

وثمّة من العناصر ما هو مستمدّ من الحركات الوسطويّة، خصوصًا روجر بيكون، الذي امتاز تفكيره بشعور قويّ بأهمّيّة التجربة وضرورتها. إذ تبرز قيمتها عنده، ليس فقط في كونها تمكّننا من تحقيق النتائج التي تتوصّل إليها العلوم والتأكّد منها، بل كذلك في كونها تؤدّي إلى قيام علم بذاته، متميّز عن سائر العلوم، هو العلم التجريبيّ، مفترضًا أنّ الطريقة التي يقوم عليها هذا العلم هي الاستقراء، وأنّ الحواسّ هي وسيلة الإنسان إلى معرفة العالم. ويندرج في سياقِ مثل هذا الاتّجاه الوسطويّ التيّارُ الإسميّ، الذي جسّده، أفضل تجسيد، وليم الأوكاميّ، والذي وضع أسس نظريّة تجريبيّة متطرّفة في المعرفة، تفترض المعاني الكلّيّة إشاراتٍ ورموزًا لصفات وكيفيّات محسوسة، تُحمل على أشياء الواقع. وهو اتّجاه سيؤدّي، في الإسميّة الفرنسيّة، إلى إنكار المبادئ العقليّة الفطريّة، كمبدإ العلّيّة، إنكارًا كليًّا. ومع هؤلاء، تبلورت نزعةٌ ظاهراتيّةٌ في المعرفة، تحصر مصدر معارفنا بالواقع المباشر، لا بمعنى الأشياء، بل بمعنى الظواهر المادّيّة التي تتبدّى لنا عبر الخبرة الحسّيّة والتجربة[٤].

لكنّ أهمّ العناصر التي سوف تتبدّى في المواضعاتيّة المعاصرة، ستأتي من فرنسيس بيكون، الذي سنعثر في تفكيره الإبستمولوجيّ على الأفكار الأساسيّة التي يقوم عليها التفكير الوضعيّ المتأخّر برمّته، خصوصًا تأكيده على الهدف النفعيّ للمعرفة[٥]، وعلى ضرورة أن يكون العقل مرآة صافية تنعكس عليها الخبرات الواقعيّة، وإشادته بالتجربة، ورفضه القاطع للعقل المريّض، مثلما نجده عند ديكارت وغاليلو اللذين أدركا أهميّة تطبيق الرياضيّات على البحث في ظواهر الطبيعة، وجعلا المنهج الرياضيّ العمودَ الفقريّ لكلّ بحثٍ علميّ حقيقيّ، من خلال اللجوء إلى تصوّرات رياضيّة مجاوزة للخبرة الحسّيّة وللتجربة المباشرة، ومركّبة تركيبًا عقليًّا يسمح بإمكان معرفة الواقع. فالمسعى الفيزيائيّ كان عندهما مسعًى يكون فيه العلم مضطرًا، لكي يفسّر، إلى أن يفهم الواقع على ضوء اللاواقع، أو المستحيل

(٣) أرسطو، الطبيعة، الصفحة ٩٠.

(٤) J. Ulmo, *La pensée scientifique moderne* (Flammarion, 1969), pp. 168-69.

(٥) صلاح الجابريّ، فلسفة العلم (مؤسّسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٦)، الصفحة ١٦ وما بعدها.

واقعيًّا، أو أن يربط الموجود بما ليس موجودًا، وأن يبحث في المجرّد بما يسمح بإمكان المحسوس الممكن. وهو نزوع سنرى تجدّده في جدليّة الفكر والواقع عند باشلار كما أسلفنا[6]. ولقد أفسح غاليلو في هذا السياق مكانة كبرى للاستنباط تفوق ما كان يفسحه لمراقبة الوقائع، ولأجل ذلك نزع صفة الحسم عن كلّ خبرة مباشرة، واهتمّ بالعلاقات أكثر من اهتمامه بالظواهر.

إنّ الروح البيكونيّة التي نزعت، على الضدّ من غاليلو، إلى الاعتداد بالتجربة الخالصة، سوف توجّه نيوتن نحو مؤلّفه الشهير **«المبادئ الرياضيّة للفلسفة الطبيعيّة»**، ليعيد من خلاله الاعتبار للاختباريّة، مؤكّدًا على أنّ الفلسفة الحقّ هي التي لا تقول بأسباب غير الأسباب العينيّة، وأنّ دور الجسم هو للتجربة فقط، وليس للفروض العقليّة وللاستنتاجات الرياضيّة[7]، وأنّ دور الرياضيّات ليس الكشف، بل صياغة ما توصّلنا إليه بالملاحظة والخبرة، وبهذا ينخرط نيوتن في دائرة الفيزيائيّين الاختباريّين الذين يكنّون عداءًا شديدًا للفيزياء البرهانيّة الديكارتيّة، ولرياضويّة غاليلو[8].

والطموح الذي حرّك جهود نيوتن المعرفيّة تجسّد في ضرورة إبعاد كلّ القضايا غير القابلة للتمحيص الاختباريّ عن دائرة العلوم الطبيعيّة، ولتلبية هذا الطموح وضع قواعده الشهيرة الأربع معارضًا بها قواعد المنهج عند ديكارت، وهي قواعد ستبلور بدقة الإشكاليّة الاختباريّة التي سيتبنّاها كلّ الوضعيّين فيما بعد.

ولقد وجد هؤلاء، ومعهم أوغست كونت والموسوعيّون الفرنسيّون، في منهجيّة نيوتن الرافضة للفروض والمبادئ العقليّة، مسوّغًا للذهاب إلى عدم جواز الاستناد إلّا إلى ما تؤكّده الخبرة، وإلى أنّ العلم يكتفي فقط بإقامة قوانين الظواهر، من غير أن يخوض في التفسير. وهو موقف قاد إلى الاعتقاد بأنّ ما يجعل العالِم عالمًا يقدّم العلم، هو روح الدقّة والضبط، وأنّ التزام المنهجيّة التجريبيّة يستلزم إنجاز قطيعة مع كلّ منهجيّة تقوم على الأنساق الفلسفيّة، وأنّ الفيزياء الحقّ هي الفيزياء الاختباريّة التي تحصر هدفها في كشف القوانين. في خضمّ هذه النزعة العلمويّة ستُرفض الميتافيزيقا. وستُطرح مسألة المعرفة داخل إشكاليّة اختباريّة تنظر إلى المعرفة على أنّها تابعة للواقع ولموضوعاته، وعلى أنّها ليست سوى عمليّة تجريد

(٦) انظر، خنجر حميّة، «إشكاليّةُ الميتافيزيقا وأزمةُ تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة»، مصدر سابق.

(٧) Cit. par Koyré, *Du monde clos á l'univers infini* (Gallimard, 1973), p. 278.

(٨) R. Blanché, *La method experimentale et la philosophie de la physique* (Armand-Colin, 1969), p. 85.

للظواهـر ممّا هـو جوهريّ فيها، وبذلك تصبح انعكاسًا مرآويًـا للواقع، ويصبح هذا الأخير معيار صدقها وصدق ما تعبّر عنه من قضايا كما بيّن بركلي[٩].

وإذا كان تأثـير بيكون، ثمّ فيزياء نيوتن، لا جدال فيه في نشوء الاختباريّة الوضعيّة، فإنّ تأثـير هيوم، ومِل، والتجريبيّـة الإنكليزيّة، سوف لن يكون أقلّ منـه شأنًا. وكذلك ما كان يتبـدّى في فكر كانط من تفريق بـين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتهـا، ومن تأكيد على أنّ معرفـة الظواهر إنّما تُناط بالحواسّ، فلقد استمدّت من الأوّلَين تركيزَها الشديد على دور التجربة والخبرة، وإن كانت عارضتهما في نزوعهما النفسانيّ الذي يرى أنّ قوانين العلم إنّما هـي نتاج خبرة نفسيّة وشعور، ومن الثاني عجزَ العقل الإنسانيّ عن معرفة الأشياء، واكتفاءه بمعرفة الظواهر كما تتبدّى للحواسّ. واختباريّة هيوم ومِل، كما هو معروف، اختباريّة ذاتيّة ترتكـز إلى ضرورة تحليل المعرفة كما تُعطـى مباشرة لإحساساتنا وشعورنا الخالص، من دون أيّـة إضافة عقليّة، مؤكّدة على أنّ التفكير ينشأ بفعل العلاقات التي ننشئها بين المعاني الكلّيّة الآتية من الإدراكات الحسّيّة، وهـي علاقات تخضع في نشأتها لنفس الاعتبار الاختباريّ، المتمثّل في التشابه والتقارن والتساوق.

وعليه، فالاختباريّة النفسانيّة لهيوم تنزع عن المفاهيم والتصوّرات كلّ ضرورة، أو لزوم، منطقيّـين، وعن المنطـق كلّ معياريّة، لتجعل منه علمًا يبرهن على أحـكام تقويميّة وينقدها. أي إنّهـا نفسانيّة تنكر استقلال المنطق عندما تـرى أنّ الفكر هو مجرّد نتاج للطبيعة البشريّة، وأنّ العقـل لا ينفصـل عن الإحساس. وهو اتّجـاه أتمّه مِل حينما اعتـبر المنطق والفكر مجرّد امتـداد لعلم النفس. إنّها نفسانيّة توظّف علم النفس في تفسير العقل والمنطق والمعرفة، ليس العقـل فيها سوى الشعـور والإحساس، وليست قوانين العقل سـوى القوانين التي تخضع لهـا عمليّـة تولّد المشاعر بعضها مـع بعض، وبهذا تفسّر كثير مـن المفاهيم والمعاني بالبحث عن الإحساسات الأساسيّة التي تدخل في تركيبها[١٠]. فهي اختباريّة تعطي الأولويّة للوقائع النفسيّـة على المفاهيم والتصوّرات المنطقيّة البحتـة، وتحيل المعطى الحسّيّ والانطباعات إلى مـدركات عقليّة وتصوّرات، وتحـوّل كلّ تجربة عقليّة إلى ظاهرة فيزيائيّـة، أو خبرة نفسيّة، قائمـة علـى التداعي، كما هو الحـال في الصبيّ الذي يحـرق إصبعه بالنار، فإنّـه يتيقّن أنّه سيحرق إصبعه مرّة أخرى بمجرّد تذكّر الإحساس المؤلم بالاحتراق.

(٩) R. Blanché, ibid, pp. 122-3.

(١٠) عبد الفتاح الديديّ، النفسانيّة المنطقيّة عند جون ستيوارت مل (مصر: دار الكتاب العربيّ، ١٩٦٩)، الصفحتان ٥ و٧٥.

لقد رفض الاختباريّون الوضعيّون الاتّجاه النفسانيّ هذا، وتبدّى ذلك في موقف أوغست كونت الـذي أخذ من الاختباريّة الهيوميّة ما وافق نزعته الوضعيّة، ورفض النتائج الفلسفيّة المترتبـة عليها، وهي تفسـير الفهم بالإحالة على أسباب نفسيّـة شعوريّة، خشية الوقوع في الفلسفـة من جديد، فراح يلـحّ على الطبيعـة الفيزيائيّة للمعرفة، دون البحـث عن أسسها النفسيّـة[11]. وفي نفس السياق سـوف يتبلور تيّار الوضعيّة خارج فرنسـا، بدءًا بالفيزيائيّ النمسـاويّ إرنسـت ماخ الذي طمـح إلى بلورة نظريّـة في المعرفة ترتـدّ إلى هيوم وكانط، وتؤسّس على نيوتن، وتتجنّب كلّ نظـر فلسفيّ في أصل الخـبرة ومصدرها، وتؤكّد على أنّ المعرفـة العلميّة لا تقتصر على التفسير، بل تتجـاوزه إلى البحث عن الروابط المنتظمة بين الظواهـر، مفترضة أنّ الواقع ليس سـوى الموضوعات التي تُعطانا مباشرة في مستوى الخبرة الحسّيّة.

لقـد كان مـاخ سليل الكانطيّة، إذ شكّلت الأخيرة، في الأساس، ركائز بنيانه النظريّ، خصوصًا ذاك التمييز الجوهريّ بين ما يمكن للإنسان معرفته، وما لا يمكن، وبالتالي، التمييز بين الظاهر والشيء في ذاته، ثمّ الإلحاح على أنّ المعرفة إنّما هي معرفة بالظواهر، وأنّها تصدر في جانـب كبـير منها عن التجربة. أمّا الشيء الذي لم يستطع ماخ أن يكون وفيًّا فيه لكانط، فهو الأفـكار المتافيزيقيّة التي صدر عنها، كمفهوم الشيء في ذاته، وتصوّرات الفهم القبليّة التـي كان كانـط يعتقد أنّها شـروط أساسيّة للتجربة، تسمح بقيامها. تبلـورت الماخيّة، إذًا، باتّجـاه قصد تخليص الكانطيّة من شوائبها، وأهـمّ خطوة، في هذا الاتّجاه، كانت رفض أيّ مفهـوم أو تصوّر لا يمكن تعريفه بحدود تشير إلى عناصـر يمكن تمييزها من عناصر التجربة. وهـو الشيء الـذي يفترض ماخ أنّه يميّز العلم عـن المتافيزيقا. فردُّ الاعتبـار للعلم إنّما يكون باستبعاد أيّ اعتقاد يفترض ردّ المفاهيم إلى تصوّرات قبليّة لها من الكلّيّة والضرورة ما يلزمنا بعـدم القول بأنّها قضايا تُستمـدّ من التجربة وحدها، وتطهير العلم من الشوائب التي تتأتّى مـن استعمال الحدود والنظريّات التـي لا علاقة لها بالتجربة المباشرة، ولا يمكن استخراجها منها.

وقد وجد ماخ ضالّته، في محاولة تأكيد اتّجاهه في قبال المثاليّة الكانطيّة، في هيوم وبركلي، ولقد تقدّمت وجهة نظر الأوّل، أمّا الثاني فقد ركّز على أنّ عقلنا لا يستمدّ أفكاره عن الأشياء من نفسه، وبالتالي، لا يوجد أيّ أساس قبليّ للمعرفة. فخلافًا للمثاليّات، ينكر بركلي وجود

(١١) R. Blanché, *La science physique et la réalité* (p.u.f, 1948), pp.21-92.

القبليّ والفطريّ، كما يرى استحالة وجود المادّيّ وجودًا مستقلًا عن الإنسان بوصفه ذاتًا مدركة، إذ العالم ليس له وجود مستقلّ عن الإنسان الذي يُدركه بحواسّه. فالموجود هو المدرك، والعالم الخارجيّ مجرّد صورة ذهنيّة. والمعرفة العلميّة هي معرفة بالظواهر الحسّيّة. لذا، لا فرق عنده بين الواقع كما هو، والواقع كما تدركه الحواسّ. فالمعرفة، إذًا، مجرّد صور تتركّب من عناصر حسّيّة، وهي عناصر قاعديّة ستتردّد على الدوام في كلّ الاتّجاهات الوضعيّة المتأخّرة.

واستنادًا إلى مثل هذه العناصر، سيبلور ماخ نظريّة ظاهراتيّة في المعرفة تعتبر العالم والمادّة مظاهر، وأنّ العلم لا يُعطينا سوى المظاهر. فأيّ حديث، إذًا، عن وجود واقع خارجيّ مستقل عنّا، منعزل عن الفكر، هو حديث هراء. فنحن لا نستطيع أن ننسب للأشياء وجودًا مستقلًا عن إحساسنا بها، أو أن ننسب للأشياء وجودًا مستقلًا عن تصوّراتنا الذهنيّة، كالسببيّة. وبالتالي، فالمعرفة معرفة حسّيّة، وموضوع العلم هو الارتباطات بين الإحساسات، لا بين الأشياء. الإحساسات ليست رموزًا للأشياء، بل الأشياء هي رموز ذهنيّة لمركّب من الإحساسات ذي استقرار نسبيّ، كالجسم الذي يركّب من إحساسنا باللون والشكل، إلخ. فعناصر العالم، إذًا، ليست الأشياء، بل الإحساسات كالألوان والأصوات والأمكنة، ووظيفة العلم تكوين صور ذهنيّة مستنبطة للواقع.

إذًا، من الضروريّ في كلّ نظريّة علميّة في المعرفة أن تكون نظريّة دقيقة في الظواهر، أي ظاهراتيّة، لا أثر فيها لأيّ عنصر متعالٍ، إذ الحواسّ وحدها هي عناصر المعرفة، والمفاهيم والتصوّرات حدود لفظيّة تدلّ عليها، ووظيفتها أنّها تمكّننا من تنظيم الفرضيّات في إطار نظريّة علميّة موجزة وواضحة. وهي لا تدلّ على شيء، أو تشير إلى شيء، إلّا وهو موجود مباشرة في الحواسّ. وللقوانين والمفاهيم العلميّة هدف ذرائعيّ نفعيّ، إذ هي تساعدنا على اقتصاد الفكر، وتوفّر على الأجيال القادمة عناء البحث في الطبيعة من خلال أنّها تحفظ لهم ما اكتسبناه بالتجارب[١٢].

فالقوانين العلميّة، إذًا، لا تضيف إلى معارفنا شيئًا على الإطلاق. إنّها تبرز فقط ما هو متضمّن في التجربة. فدورها يقوم على انتقاء ما هو أساسيّ، وصياغته في رمز. ودور النظريّات أن تختار، بكيفيّة منظّمة، العناصر ذات الأهمّيّة الحيويّة من عناصر الخبرة، لتتمكن

(١٢) L. Kolakovski, *La philosophie positive*, p. 131.

من التنبّؤ بالظواهر قصدَ تلافي كوارثها، وتسخيرها لما فيه نفعنا[١٣]؛

> فالمعرفـة العلميّة ملزمة بأن تكون استمرارًا للموقف الطبيعـيّ وللواقعيّة الساذجة، وفلسفة العلم ملزمـة – مـع ماخ – بأن تبنّـى وجهة النظر العاديّة، غـير الفلسفيّة، والساذجـة، التي يقول بها أولئـك الذين لا يكلّفون أنفسهم جهد السـؤال عمّا إذا كانت الأشياء موجودة أو غير موجودة، عمّـا إذا كان الواقـع موجودًا أو لا، عمّـا إذا كانت المعرفة موضوعيّـة أو لا، فوجهة نظر الحسّ السليم هي أنقى صورة من صور المعرفة[١٤].

وكيف كان، فلقد اندفعـت هذه الاختباريّة إلى مداها الأقصى في مواضعاتيّة بوانكاريه (١٨٦١–١٩١٦) – كمـا تجلّى ذلك في كتابَيه **العلـم والفرضيّة** و**قيمة العلم** – التي حصرت قيمة القوانين العلميّة في ما توفّره من يُسر وملاءمة، لا في تأكّدها بالخبرة والتجربة. وسوف نجـد نزوعًا من هذا القبيل عند بيار دوهيم، في فرنسـا كذلك، يذهب إلى أقصاه ليسقط في الشكّ واللاأدريّة والإسميّة عند لورو[١٥].

## ٢. الوضعيّة المنطقيّة، ورفضُ المِتافيزيقا باسم التحليل

تحتضـن الوضعيّـة المنطقيّـة اتّجاهـات فلسفيّة متعـدّدة ومتباينة، يجمعها عنـوان واحد هو «الاختباريّة المنطقيّة». وتتألّف، بالإجمال، من تيّارات كبرى ثلاثة: الذرّيّة المنطقيّة، المعروفة بجماعة كَمـبردج بزعامة راسل؛ والوضعيّة المنطقيّة، أو الجديدة، التي تشكّل امتدادًا لحلقة فيينـا، المنحدرة مـن نزعة ماخ الاختباريّة، بزعامـة شليك، والتي تضـمّ في صفوفها أفرادًا متفاوتـي الرؤى والقابليّات، مثل آيـر وكارناب وكْرَفط وهمبل، ويلحق بهم وضعيّو برلين وعلـى رأسهم رايشنباخ؛ والفلسفة المنطقيّة المعاصرة التـي عُرفت بمدرسة التحليل البولونيّة بزعامة تارسكي ولوكاشيفتش. والمشترك بين هذه التيارات، رغم تباينها، هو انشدادها إلى

---

(١٣) Ibid, p. 137.

(١٤) سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة وتصوُّرها للواقع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، الصفحة ٩٥.

(١٥) لاحظ وجهة نظر بوانكاريه في،

H. Poincaré, *La science et l'hypothèse* (Flammarion, 1906), pp. 2-3 et 167-171.

وحول مكانة القانون العلميّ عنده، انظر،

H. Poincaré, *La valeur de la science* (Flammarion, 1948), pp. 9, 141, 213, 276.

وحول وجهة نظر دوهيم القريبة،

P. Duhem, *La théorie physique* (Rivière, 1948), pp. 13, 23, 31, 285.

وحول مناقشة بوانكاريه لِلورو، انظر،

H. Poincaré, *La valeur de la science*, pp. 213-14, 221-31.

الخبرة الحسّيّة، وكراهيّتها للتأمّل الفلسفيّ. ومثل هذه النزعة ترتبط بماخ، وبالأصول التي استقى منها نزوعه التجريبيّ، سيّما هيوم وبركلي، خصوصًا في تأكيدها على أنّه يستحيل على الإنسان الاهتداء إلى وصف الوقائع انطلاقًا من استنباطات عقليّة، أو أفكار قبليّة، بل من خلال تصوّر هذا الجزء، أو ذاك، من أجزاء الواقع، والتمرّس بظواهره عن طريق الحواسّ.

يقول راسل:

> نقول إنّ لنا معرفة مباشرة بشيء حينما ندركه إدراكًا مباشرًا دون وساطة أيّة عمليّة استنتاجيّة، أو أيّة معرفة بالحقائق، فمتى كانت منضدتي أمامي، أكون على معرفة مباشرة بالحقائق الحسّيّة التي تؤلّف مظهر هذه المنضدة[16].

ويقول آير:

> إنّ وجهة النظر الفلسفيّة التي تبنّيناها يمكن، في اعتقادي، أن نطلق عليها اسم نزعة اختباريّة، وأنّ ما يميّز الاختباريّة هو رفضها للمتافيزيقا إيمانًا منها بأنّ كل قضيّة واقعيّة تقوم على التجربة الحسّيّة[17].

ويمتدح آير هيوم لأجل ذلك، لكنّه يفترض أنّ اختباريّته ليست نفسيّة كاختباريّة هيوم، أي إنّها لا تطمح إلى البحث عن شروط التصوّرات والمفاهيم في الخبرة النفسيّة. بل هي اختباريّة منطقيّة تحلّل المعرفة إلى قضاياها الأوّليّة التي هي محاضر التجربة. وبمثل ذلك يصرّح كارناب، في كتابه **الأسس الفلسفيّة للفيزياء**، بلا تفاوت[18]. والقوانين العلميّة حسب هذه الاختباريّة تُستخلص من التجربة، إذ لا يوجد حقيقة إلّا الحقائق الحسّيّة، التي يؤكّدها إدراكنا الحسّيّ، لكنّ مثل هذه القوانين تبقى محدّدة بخبرتنا، فلا يمكننا أن نعثر فيها على أيّ عنصر قبليّ مثلما اعتقدت المتافيزيقا، أو على أيّ مبرّر متعالٍ نجيز به أحكامنا على الوقائع. فأحكامنا تلك تعتمد استقراءنا للتجارب. وتراكم هذه التجارب يؤدّي بنا إلى إدراك الاطّراد، والتعوّد على توقع ظهور الحوادث.

فالاقتران - وهذا من أثر هيوم - ليس ضروريًّا. ولا من سبب يؤكّد ذلك، بل منشأه العادة والاعتقاد. ولأجل ذلك، فلا يُطلب من مثل هذا المنهج في المعرفة سوى الاحتمال

(١٦) راسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة عبد العزيز السالم (القاهرة: الأنجلو المصريّة، د.ت)، الصفحة ٥٧.

(١٧) A.J. Ayer, *Langage, Vérité et logique*, trad. J. Ohana (Flammarion, 1956), p. 97.

(١٨) R. Carnap, *Les fondements philosophique de la physique*, trad. J. Luccioni et Soulez (A. Colin, 1973), p. 110.

والرجحان، ولأجلـه، فقوانين العلوم وأحكام الخبرة صادقة صدقًا احتماليًا، ولا تتّسم أبدًا بالضرورة، كما أكّد هيوم، وكما يشير آير وكارناب كلاهما - وهو من تأثير هايزنبرغ[١٩]. وإذا كان الحسّ هو أساس معرفتنا بالعالم، وكان معيارَ صدق قضايانا تحقّقُها التجريبيّ، فلا يوجـد حينئذٍ قضايا كلّيّة تتمتّع بالصدق والكـذب لنفسها، لأنّ القضايا لا تحدّثنا عن خبرة مباشرة.

وعليـه، فلا بدّ للتحقّق منها أن تحلّل إلى قضايا فرديّة تتحدّث عن وقائع، وحينئذٍ يُتحقّق من صدقها بصدق ما تتّصل به من قضايا جزئيّة. والسبب الذي دفع الوضعيّين إلى ذلك هو إنكارهـم صفة اليقين عن كلّ قانون شامـل. إذ القوانين توقّعات[٢٠] نصوغها من ملاحظتنا للوقائع المعزولة، وهـي توقّعات محتملة فقط، ولها، حسب كارناب[٢١]، وظيفتان: التفسير والتنبّـؤ. وبالتفسير نحاول دائمًـا أن نرجع حادثًا إلى سببه حتّى يكـون تلاؤمنا مع الوقائع أسهل وأكثر يسرًا؛ وبالتنبّؤ نعتقد بوجود اقترانات كانت ناجحة فيما مضى ويحتمل نجاحها في المستقبل.

ولقد ميّزت الوضعيّة، كاستمرار لهيوم، وتأثُّرًا بلايبنيتز، بين قضايا الواقع وقضايا الفكر، أو بين القضايا التحليليّة والقضايا التركيبيّة، أو بين العلوم الاختباريّة والعلوم الصوريّة. وهو تمييز سوف نراه عند كانط. وهو يكشف عن مغزًى مفاده أنّ من القوانين ما لا يتّصل مباشرة بالتجربـة، ولا تُخـبر عنه أية خبرة حسّيّـة. وهي قوانين يكفل صدقها نظـام العقل وحده، ولهـذا فهي تتمتّـع باليقين كقضايا المنطق والرياضيّات. لكنّ يقينهـا لا يجعلها نافعة، لأنّها لا تضيـف إلى معارفنـا شيئًا جديـدًا على الإطلاق، وهي لا تزيد مـن معلوماتنا عن الواقع، فقضاياها يكتفـي المحمول فيها بتكرار الموضوع، ومن هنـا يقينها، وهي تحصيل حاصل، ومـن هنا عدم وجود نفـع فيها. بينما قضايا الواقع إخباريّة تركيبيّـة، ولأجله فهي احتماليّة لكونها تتخطّى في وصفها للواقع خبراتنا المباشرة، فلا شيء يبرّر صدقها اليقينيّ في مستوى الخـبرة الحسّيّة. وكما يتفاوت هذان النوعان من القضايا في قيمة الصدق، يتفاوتان في قيمة الكـذب كذلـك، إذ القضايا التركيبيّة لا تتّصف بالكذب إلّا بسبـب تناقضها الداخليّ، أمّا

(١٩) مشاكل الفلسفة، مصدر سابق، الصفحة ٧٥؛ وأيضًا،
K. Popper, *Logique de la découverte scientifique*, trad. P. Devoure et R. Thyssen (Payot, 1973), pp. 284-7.

(٢٠) زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علميّة (القاهرة: المكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٥٨)، الصفحة ١٩٦ وما بعدها.

(٢١) Carnap, *Les Fondements*, op. cit., p. 169.

قضايا الواقع فكذبها ينشأ من عدم صدقها على الوقائع(٢٢).

وإذا كانت قوانين الرياضيّات، أو المنطق، تنفع في أنّها تُشكّل قواعد فارغة من أيّ مضمون، ولا يُقصد منها سوى تنظيم خبراتنا، فهي، إذًا، مجرّد مواضعات قيمتها الحقيقيّة في اختصارها للفكر واقتصادها اللغويّ - تكرارًا لبوانكاريه ودوهيم. لكن ليست كلّ أفكارنا اليقينيّة من قبيل قوانين الرياضيّات، فثمّة منها ما لا علاقة له بها - بل يتّصل مباشرة بواقع الحياة، ومع هذا، فهو ليس من قبيل القضايا التركيبيّة - وبالمعاني التي تعبّر عنها، كقولنا، العجل ثورٌ صغير، واليتيم من فقد أبوَيه. ونحن لا نشكّ لحظة في صدق هذه القضايا صدقًا يقينيًا، فأين يمكن أن تُدرج، أو أن توضع، ما دام تصنيف الوضعيّين للقضايا ثنائيًا لا تكرار فيه ولا تعدّد.

يرى الوضعيّون أنّ مثل هذه القضايا تكراريّة، وتحصيل حاصل كذلك، وهي لا تضيف إلى معارفنا شيئًا على الإطلاق، بل تكتفي بتحليل موضوعاتها، ومن هنا يقينها، أعني أنّها تكرار الرمز الواحد بكلمتين، ولأجله فهي قضايا لا تحتمل التكذيب ولا التصديق، ولا يمكن أن تنافيها خبرة حسّيّة على الإطلاق(٢٣). ما ينفعنا في قضايا العلوم ليس أنّها تأتينا إذًا بجديد، إنّها تمنح أفكارنا - فقط وفقط - التي تأتينا من خلال الخبرة، الاتّساقَ والانسجامَ، وتزيل عنها ما يمكن أن يكون ثاويًا فيها من التناقضات، وتختزل خبراتنا إلى عدد ضئيل من القضايا توفيرًا للمجهود، ثم تُصاغ بعدئذ صياغة رياضيّة تطلّبًا للدقة، ولأجل التعبير عنها بلغة رمزيّة لا تقبل الالتباس، ولا يضطرب لها معنى(٢٤). أو هي منطق رمزيّ، أو لغة رياضيّة، كما يصرّح شليك(٢٥).

ولا توجد، حسب كارناب، لغة رياضيّة محدّدة يختارها العالِم لتكون لغته الرمزيّة التي بها ينظّم خبراته. وعليه، فقضايا المنطق والرياضة ليست سوى قواعد مواضعاتيّة بناءً عليها

---

(٢٢) زكي نجيب محمود، مصدر سابق، الصفحة ١٧٧؛ وأيضًا،

Ayer, *Langage*, op. cit., pp. 69, 125.

(٢٣) Carnap, *Les Fondements*, ibid, p. 98.

وحول تقسيم العلوم إلى اختباريّة وصوريّة، انظر،

C. Hempel, *Éléments D'épistémologie*, trad. B. S. Semin (Paris: Colin, 1972), p. 10.

(٢٤) Carnap, ibid, p. 19.

(٢٥) M. Schlick, *travaux du 9 conge international de philosophie*, (conges international) tome 4 (Herman, 1937), p.105-6 ; Carnap, *le problem de la logique de la science, science formelle et science du reel*, trad. Vouillemin (Herman, 1935), p. 12-3.

نستخـدم الرموز، ونستخرج قضيّة من أخرى استخراجًا صحيحًا. فهي، إذًا، أدوات ليس إلّا.

وانسجامًا مع هذه النظرة أولَت الوضعيّة المنطقيّة اهتمامًا كبيرًا لتحليل اللغة والتراكيب اللغويّـة، وما تنطـوي عليه من مبـادئ منطقيّة، واعتـبرت أنّ الفلسفة الحـقّ ليست سوى تحليل للغة العلم. وكارنــاب كان أكثر الوضعيّين اندفاعًا في هذا الاتّجاه، خصوصًا في كتابه **التركيـب المنطقـيّ للّغة** الصادر سنة ١٩٣٧م؛ متأثّرًا إلى حدٍّ بعيد بـ «**الرسالة المنطقيّة الفلسفيّة**» لفتجنشتايـن، الصادرة سنة ١٩٢٢م[٢٦]. ولقد لبّى كارنـاب بذلك نداء فتجنشتاين، الذي كان يطمـح إلى أن يعـبّر عن الأشياء، لا بكلمات أو ألفاظ، بـل بأرقام ورموز، وكذلك عن العلاقات من قبيـل فوق، تحت، إلخ. وبذلك يتكوّن نسق صوريّ استنباطيّ متعدّد القضايا بواسطـة التحويـل والاقتصاد، يمكن معه إبراز العلاقات الصوريّـة القائمة بين قضاياه، كما عرض ذلك في مقاله «**الأسس المنطقيّة لوحدة العلم**»، سنة ١٩٣٨م.

وانطلاقًـا مـن هذا التمييز بين نوعين مـن القضايا، قرّر الوضعيـون أنّ هناك نوعين من المعارف المشروعـة والصحيحة؛ معارف فكريّة لغويّة، ومعـارف واقعيّة، تحليليّة وتركيبيّة. وتكـون الأولى صحيحة فقط إذا لم يكن هناك تناقض بين حدودها. فمعيار صدقها اتّساقها المنطقـيّ. والقضايا التركيبيّة تصدق إذا أكّدتها الخبرة. وكلّ قضيّة ليست بين هذين النوعين فهـي لا قيمة لها، ولا تـدلّ على شيء، وإن توفّـر فيها شرط الصحّـة النحويّة. وهي قضايا لَغْويـة لا معـاني لها البتّة. وإذا كان الأمر كذلك، فمـن أولى مهام الفلسفة، بل هي وظيفتها الوحيـدة، أن تضطلـع بتحليل اللغة تحليـلا منطقيًّا لتأكيد ما إذا كانـت قضيّة ما تحمل دلالة أو إشـارة مباشـرة إلى العالم الخارجيّ، أو أنّها تتحدّث عن العبـارات والأقوال الدائرة حول وقائعـه. ومثل هذا النمط من التحليل سيقود إلى توضيـح متى تكون قضيّة ما مفيدة وذات دلالة مباشرة أو غير مباشرة.

فالفلسفـة، إذًا، تحليل. وهـي لا تكون علمًا إلّا إذا التزمت حـدود التحليل، كما يقول فتجنشتاين[٢٧]. وإذا كانت الفلسفة كذلك، فهي لا تفسّر ولا تكشف ولا تعلم، إذ الكشف عـن العالم مهمّـة العلم، ومهمّتها التحليل المنطقيّ للغته ولقضايـاه ومعطياته، فهي تفكّر في العلم، وهي منطقه ولغته، أو هي نظريّة في العلم، أو علم في العلم؛ للعلم أن يقرّر، وللفلسفة

(٢٦) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. P. Klossovski (Gallimard, 1972), p. 58.

(٢٧) Ibid, p. 82.

أن توضـح لـه ما يقرّره[٢٨]. وإذا كان الأمر كذلك، فلا تتّصـف قضيّة ما بمعنى إلّا بمقدار ما تتحقّـق. إنّ معناهـا هو تحقّقها، أو طريقة تحقّقها حسب شليـك[٢٩]. أي إنّ قضيّة لا يكون لها معنى إلّا إذا كان من الممكن التحقّق من صدقها وكذبها. والقضيّة التي تتكلّم عن نفس الواقع الخارجيّ وتكون صادقة وكاذبة أيضًا، إنّما لا تقول شيئًا عن العالم، بل هي قضيّة فارغة لا نستطيع أن نجد لها أيّ معنى على الإطلاق[٣٠].

وبذلـك رُبط المعنـى بقابليّة التحقّق الاختباريّ. ولقد قصد منـه توفّر الوجود الواقعيّ، أي مـا يقع في خبرتنا، بحيث يكون هو معيـار صدق، أو عدم صدق، القضيّة التي نواجهه بهـا[٣١]. ويدافـع آير عن مبدإ التحقّق، فيخصّص قسمًا من كتابـه اللغة لمناقشة معترضيه من حُمـاة المتافيزيقا، مؤكّدًا أنّ الحكم على فشل الأخـيرة نابع من كون قضاياها فارغة من أيّ مضمون، وأنّها لا تعطي الألفاظ التي تستخدمها أيّ معنًى على الإطلاق. ويتابع:

> إنّ تحاملنـا علـى المتافيزيقيّ ليس لأنّه يحـاول استخدام العقل في ميدان يستحيـل عليه أن يغامر فيـه بنجاح، بـل لأنّه يقدّم عبـارات لا تتوفّر فيها الشـروط التي لا بدّ منها لتكـون العبارة ذات معنى[٣٢].

ومعنـى ذلك أنّ القضيّة المتافيزيقيّة، لمّا لم تكن قضيّـة رياضيّة، يمكن التأكّد (أو التحقّق) مـن صحّتها انطلاقًا مـن اتّساقها المنطقيّ، ولا قضيّة تجريبيّة تشـير إلى الوقائع، فهي ليست قضيّة تحصيل حاصل، ولا قضيّة اختباريّة. ولمّا كانت تحصيلات الحاصل والقضايا الاختباريّة تستنفد كلّ القضايا ذوات المعنى، كان لنا مبرّر للتأكيد على أنّ كلّ القضايا المتافيزيقيّة خالية مـن المعنى[٣٣]. فهي، إذًا، ليست قضايا حقيقيّة، بل قضايـا زائفة، أو أشباه قضايا. والوقائع التـي تدّعي هذه القضايا وصفَها، يستحيل تحقيقها صوريًّا، أو اختباريًّا. وما دام هذان هما المنهجـان المشروعان اللـذان من خلالهما يمكن الحكم على القضايـا بالصدق أو بالكذب، فـلا يوجد منهج ثالث يمكن من خلاله، وانطلاقًا منه، الحكم على القضايا المتافيزقيّة بذلك،

---

(٢٨) نحو فلسفة علميّة، مصدر سابق، الصفحة ٨١.

(٢٩) Schlik, *Positivism and Realism in Logical Positivism,* in A.J. Ayer, eds. (Illinois: The Free Press, 1960), pp. 50-80; Wittgenstien, *Tractatus,* op. cit., p. 51; Ayer, *Langage,* op. cit., p. 42.

(٣٠) Schlik, *Positivism,* op. cit., p. 50.

(٣١) Wittgenstein, *Tractatus,* op. cit., p. 51.

وحـول معنـى التحقّـق بتفصيـل، انظر، السيد نفادي، مبـدأ التحقق عند الوضعيّـة المنطقيّة (الإسكندريّـة: دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩١م).

(٣٢) Ayer, *Langage,* op. cit., p. 42.

(٣٣) Ibid, p. 51.

فهـي لا بدّ من استبعادها استبعادًا يخلّص العلم من شوائب الوهم والسفسطة ولغو الكلام، ومن المناظرات العقيمة التي لا تجدي، ولا تقود إلى علم، ولا تكشف عن حقيقة، ولا تدلّل علـى خبرة، فنوفّر بذلـك على أنفسنا الكثير من الجهد والوقت الذي ننفقه في التعامل معها والبحث فيها[٣٤].

ولقد فرّق الوضعيون بوضوح بين الفلسفة والمتافيزيقا، مفترضين - كما مرّ - أنّ الأولى ضروريّـة - إذا كانت بمعنى التحليل - لتوضيح القضايا العلميّـة وعباراتها، بينما المتافيزيقا بمعنـى المعرفة غير المشروعة، التي تدّعـي الإحاطة الشاملة بالحقيقـة، والتعبير عمّا يقع وراء الخـبرة، والمعرفة الكلّيّـة بالعالم وأشيائه، فينبغـي حذفها من الوجـود، وتقويضها بالتحليل المنطقيّ للغة.

ولقد أكّد كارناب أنّ معارضة المتافيزيقا قديمة قدم الشكّاك اليونان، لكنّها لم تكن تقود، علـى الدوام، إلى بديل مقترح، أو حلّ جديد. لقد كانت تقول بـ«لا فاعليّة» المتافيزيقا دون أن تبرز الأسس المنطقيّة المتناقضة التي تقوم عليها. ومثل هذا الفراغ هو الذي ملأته الوضعيّة المنطقيّة الجديدة عندما اقترحت أن تصبح الفلسفة تحليلًا، تصير معه نظريّةً للعلم، أو منطقًا. وحـذف المتافيزيقا إنّما يجـب، لا لأنّ الإنسان عاجز عن تجاوز حدود الخبرة إلى ما وراءها، بل لأنّ القضايا المتافيزيقيّة تزعم أنّها ترمز إلى ما هو خارج حدود الواقع، وحدود العلاقات الصوريّة، ولهذا تبقى قضاياها فارغة خالية من المعنى[٣٥].

لقـد رغـب الوضعيّون من وراء تمسّكهـم بمبدإ التحقّق، واعتبـار الفلسفة تحليلًا منطقيًّا للغـة، أن يخلّصوا الفلسفة من الأبحـاث العقيمة والنزاعات التي لا نهاية لها. وهم يصرّون علـى أنّ مثـل هذه النزاعات، إنّمـا هي نزاعات عقيمـة، لأنّ جميع جوانـب النزاع كانت تبحـث عن إجابات نهائيّة لأسئلة زائفة، ومن ثـمّ، فإنّ الإجابات المقترحة، مهما تكن، إنّما هـي إجابـات زائفة. ويُستطاع القول، في سياقها، إنّه لم يكن ثمّـة قضايا أصيلة متضمّنة في الاختلافـات عدا هـذه القضايا، لأنّ القضيّـة الأصليّة إنّما تقول شيئًا مـا، إمّا هو صادق أو

(٣٤) عزمي إسلام، فتجنشتاين (مصر: دار المعارف، ١٩٦٥)، الصفحة ٣٥٤ وما بعدها؛ وأيضًا،
Ayer, ibid, p. 52; Carnap, *The Elimination of Metaphysics in Logical Positivism*, in Ayer (ed), p. 76.

(٣٥) Carnap, ibid, p. 76.
وحول الصعوبات التي واجهت مبدأ التحقّق، والتي سيعرضها بوبر فيما بعد، وكيفيّة حلّ الفلاسفة الوضعيين لها، انظر، سيد نفـادي، مبدأ التحقّق، مصدر سابق، الصفحـة ٢٠ وما بعدها. وحول الأمثلة التي عرضها شليك للقضايا المتافيزيقيّة الدائرة حـول واقعيّـة العالم الخارجيّ، والتـي استخلصها كارناب من الفلسفـات المتافيزيقيّة خصوصًا عنـد هايدغر، انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٢٥ وما بعدها.

كاذب، فـإذا كانـت القضايا المتافيزيقيّة ممّا لا يتمتّع بصدق ولا بكذب، فهي حينئذٍ لا تحمل أيّة قيمة معرفيّة ولا أيّ معنى[٣٦].

لكـن، أليس من الواضح أنّ للقضايـا المتافيزيقيّة تأثيرًا قويًّا جدًّا علـى من يقرأها، فهي ذات معنى إذًا، يُفهم عند التأمّل في مضامينها، فكيف يمكن ببساطة لمثل هذا المعيار القاسي، أعنـي مبـدأ التحقّق، والذي هو في حقيقته مبدأ متافيزيقيّ لا يشـير إلى خبرة واقعيّة حسّيّة، أن يلغـي تمامًا كلّ تلك المعانـاة التي تعرّض لها الفلاسفة وهم ينشئـون مذاهبهم، ويعبّرون عـن تصوّراتهم وأفكارهم، وما تضطرب به عقولهم من معانٍ، والتي عبّرت عنها فلسفات عريقة ممتدّة في مدى الزمن؟

يجيـب الوضعيّون عن ذلك، بـأنّ مثل هذه المذاهب إنّما هي مذاهب تعبّر عن انفعالات فحسـب، لا عـن وقائع، إذ اللغـة، حسب كارناب، لهـا وظيفتان متمايزتـان: الأولى هي الوظيفة التعبيريّـة، والثانية هي الوظيفة الدلاليّة، أو المعرفيّـة. وجميع الحركات الواعية، أو اللاواعيـة، للشخصـ، بما في ذلك نطقه، أو تعبيره عن شيء يدور في خاطره، أو مزاجه، أو طباعه، أو ردّات فعله، هي أغراض نستطيع أن نستدلّ منها على شيءٍ ما يدور في أحاسيسه، أو يضطـرب في شخصيّتـه. ومثـل هذه الأشياء إنّمـا تحقّق وظيفة تعبيريّـة، أي إنّ الحركات والكلمـات تلك لها وظيفة تعبيريّة. لكن ثمّة مـن اللغة ما له وظيفة معرفيّة، وهي تلك التي تستحضر حالة من حالات الواقع. ومن ثمّ فهي تخبرنا عن شيءٍ ما، وتقرّر شيئًا ما، وتحكم على شيءٍ ما في حالته الواقعيّة[٣٧].

والكلمات المتافيزيقيّة من النوع الأوّل، لأنّها لا تعبّر سوى عن ميول أو نزعات انفعاليّة أو إراديّة. ومن هنا، وجه الشبه بين المتافيزيقا والشعر، كما يدّعي كارناب، الذي يعدّد أمثلة كثـيرة عن مذاهب فكريّة، هي تعبير عن ميـول، أو انفعالات، أو مزاج[٣٨]. وسوف يواجه مبدأ التحقّق نفسه إشكالات كثيرة، وتوجّه إليه سهام من كلّ الاتّجاهات، ممّا حدا بالوضعيّين إلى محاولـة تجـاوز ثغراته، لكنّ ذلك سوف يقـود في النهاية إلى التخلّـي عنه وتجاوزه، كما صنـع بوبر Popper، الذي نظّر من جديد لقيمـة الفروض، وللنقد العقلانيّ للعلم. وسوف يواجَـه تعريف الفلسفة، كذلـك، بأنّها مجرّد تحليل للغة العلم، باعتراضات جمّة، ستقود إلى

(٣٦) كارناب، الأسس الفلسفيّة للفيزياء، ترجمة السيّد نفادي (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٠م)، الصفحة ١٠؛ وأيضًا،
M.K. Munitz, *Verification in Contemporary Analytic Philosophy* (New York: McMillan, 1981), p. 241.

(٣٧) Carnap, *Philosophy*, p. 431; H. Feigl, *Logical Empiricism* (New York, 1947), p. 379.

(٣٨) Carnap, ibid, p. 432.

بـروز أصوات تعيد الاعتبار للمتافيزيقا كموقف متجاوز للعلم نفسه، وللخبرة الحسّيّة على السواء، كما تجلّى ذلك مع آينشتاين ودوبروي وإيلمو. وهو ما سوف نراه فيما يأتي.

## ٣. مجاوزة الوضعانيّة والعقلانيّة النقديّة

### كارل بوبر: من مبدإ التبرير إلى منطق الكشف العلميّ

يُعتبر كارل بوبر، بحقّ، أحد أهمّ فلاسفة العلم في القرن العشرين، وأكثرهم نتاجًا، وأعظمهم تأثـيرًا. شكّلت فلسفته، في عمومها، نقطة تحوّل حاسمة انتقلت معها فلسفة العلم من مبدإ التبريـر الذي كافحـت التجريبيّة الوضعانيّة من أجل ترسيخـه، إلى منطق الكشـف العلميّ، الـذي يؤسّسه على ما أسماه مبـدأ قابليّة التكذيب، المتضمّن، في جوهر معناه، انفتاح العلم علـى التطوّر المستمر، واستشرافه الـدؤوب لنموّ قضاياه. وهو اتّجـاه سوف يشكّل - كما سنلحـظ - لحظةَ تغيـير ثوريّة في فلسفة العلم المعاصرة، بدأت بجهـود آينشتاين، وتبلورت ملامحهـا الكلّيّة تأسيسًا على نقد الوضعيّة مـع كارل بوبر، لتترسّخ، فيما بعد، بوضوح تامّ، في جهود باشلار ودوبروي وإيلمو وكون وفيرآبند ولاكاتوش... كما سيأتي.

ولقـد لاحظ بوبر أنّ كل فلاسفة العلـم، منذ هيوم حتّى الأداتيّـين، ينظرون إلى المعرفة العلميّة كحقائق مثبتة، فيسعون إلى تبريرها من خلال مقياس يحدّد صحتها من كذبها. لكنّه لم يُعنَ من جهته، لا بتبرير المعرفة العلميّة، ولا بحدود صدقها وكذبها. إنّ ما شكّل موضوع اهتمامـه هو فقـط مشكلة نموّ المعرفة العلميّة وتقدّمها، فانكفـأ على صياغة قابليّة التكذيب كلحظة فريدة تتمخّض عن الجديد. وعليه، تصبح المعرفة العلميّة حسب بوبر، لا شيئًا قابلًا للتحقيـق التجريبيّ، بل للتكذيب، أو فلنقل، للاختبار الموضوعـيّ؛ شيئًا متحرّكًا، لا ثبات فيه، ولا جمود، يُمتحن على الدوام بوضعه أمام محكّ التفنيد والنقد. وعبر ذلك فقط تتطوّر المعرفة العلميّة وتستمرّ.

ولا يعنينـا هنا، بيـان الكيفيّة التـي استثمر فيها بوبـر صياغته لمنطقـه، في تقديم تصوّر للمجتمـع المفتـوح وأعدائه، أعني المفتوح علـى الرأي والرأي الآخر، علـى الضدّ من كلّ تعصّـب، أو تطرّف، أو ديكتاتوريّة، كما تجلّى ذلك في الماركسيّة - التي أنشأ هذا الكتاب لتفنيدهـا - وفي كلّ نظام شمـوليّ، ولا كذلك في رفضه للنزعـة التاريخانيّة[٣٩] التي تؤكّد

(٣٩) كارل بوبر، **عُقم النزعة التاريخيّة**، ترجمة عبد الحميد صبرة (الإسكندريّة: منشأة المعارف، ١٩٥٩م).

حتميّــة مســار التاريخ، كما تجلّت عنــد فلاسفته الكبار منذ هِرَقليطس وحتّى ماركس. ما يمكــن فقط أن يُشار إليه في السياق باختصار، هــو الوضوح الذي تمتّعت به رؤية بوبر وهو يسير من فلسفة العلم إلى فلسفة المجتمع والسياسة، مجسِّدًا ما بات يُعرف فيما بعد بالعقلانيّة النقديّــة. ما يهمّنا، أكثر من أيّ شيء آخر على الإطلاق، هو موقفه من الوضعيّة في العموم، وكيف قاده ذلك تلقائيًّا إلى إعادة التأكيد على أهمّيّة المتافيزيقا ودورها، ليس فقط في العلم، بل في كلّ معرفة، والفائدة التي تقدّمها في سياق بحثنا عن تكوين رؤية علميّة للعالم، واكتناه لآفاقه.

لقد عرف بوبر بشكلٍ مباشر الوضعيّين المناطقة، فلقد درّس فترة في جامعة فيينا، وحضر حلقــة هؤلاء، التــي عُرفت بحلقة فيينا، وكان أعضاؤها في العمــوم إمّا زملاؤه أو أساتذته، وارتبط مع كثير منهم بصداقات شخصيّة. لكنّه كان معارضًا شديدًا مجاهرًا بالعداء لمقولاتها، ممّا دفع ببعض مؤرّخي الفلسفة إلى طرح سؤال مفاده: من الذي قضى على الوضعيّة المنطقيّة؟ ثم أجاب بوبر عن ذلك بأنّه يخشى بأن يكون هو المسؤول(٤٠).

ولقــد رأى، علــى الضدّ من الوضعيّة، أنّ مشاكل الفلسفــة التقليديّة لها معنى، وليست حديــث هــراء لا فائدة منه، بل هي مشاكل حقيقيّة تستحقّ أن يُنظــر إليها، وتتمتّع بما تتمتّع بــه أيّة معرفة على الإطلاق من قيمة، إذ ليست هنــاك معرفة يجوز أن يُستخفّ بها أو يمكن أن يُستغنــى عنها. ولمّا كان بوبر يرى أنّ الفلسفــة – تبعًا لكانط – هي الدراسة النقديّة لكلّ خبرة معرفة، علمنا لماذا يعادي هذا الرجل التوجّه الذي خطّته الوضعيّة في رفضها لكلّ قول متافيزيقيّ، ولكلّ فعلِ تأمّلٍ لا تؤكّده تجربة، ولا يؤيّده اختبار.

ولم يغفل بوبر عن التحوير الذي مارسته الوضعيّة حينما ميّزت بين الفلسفة والمتافيزيقا، حاصرةً الأولى بالتحليل، معتبرةً الفلسفةَ الحقَّ تحليلًا منطقيًّا للّغة. وهو، في السياق، يفترض أنّ ممارسة التحليل كفعلٍ فلسفيّ ليس جديدًا، إذ الاهتمام بالكلمات ومعانيها أقدم مشاكل الفلسفــة على الإطــلاق(٤١)، وهو شيء مارسه السفسطائيّون الأوائــل، وأوضحه أفلاطون بعنايــة. لكــنّ مثــل هذا الاهتمــام بتحليل الألفــاظ – حســب بوبر – لا ينبغــي أن يصرف الفيلســوف الحقّ عن المشــكلات الجوهريّــة، إذ إنّ أقرب طريق إلى الخســران العقليّ المبين

(٤٠) K. Popper, *Unended Quest*, p. 87.

(٤١) K. Popper, *Logic of Scientific Discovery* (London: 1959), p. 51.

- كما يرى - هو هجران المشاكل الحقيقيّة من أجل مشاكل لفظيّة[٤٢]. والأخيرة، بنظره، لم تكن يومًا من الأيام مشاكل فلسفيّة جوهريّة، فضلًا عن كونها المشكلة الوحيدة.

إنّ المشكلة الفلسفيّة الوحيدة، وهي المشكلة العلميّة الوحيدة كذلك، هي مشكلة فهم العالم بما في ذلك نحن أنفسنا، الذين نشكّل جزءًا منه[٤٣]. والعلم والفلسفة كلاهما يساهمان مساهمة فعّالة في حلّها.

ولقد أخطأ الوضعيّون كذلك- حسب بوبر- حينما حدّدوا منهج الفلسفة بالتحليل المنطقيّ للغة العلم، إذ التحليل لا ينحصر باللغة، بل يجب أن يكون تحليلًا لموقف المشكلة العمليّة بأسرها، ولما يدور حولها من مناقشات. وماهيّة الفلسفة لا تكثّف لتُختزل في منهج، وهي المتميّزة عن العلم بأنّها مبحث لا يتقيّد بحدود قاطعة، فكل المناهج الفلسفيّة مشروعة ما دامت تفضي إلى ما يمكن مناقشته ونقده، ولا يعنينا منها منهجها، بل حساسيّتها للمشكلات واستنفاد الجهد من أجلها.

والتحليل المنطقيّ للغة، كما هو عند الوضعيّين، عقيم - كما يرى بوبر - لأنّه يكتفي بتحليل ما هو قائم، ولا يكشف عن جديد، وهو تكريسٌ لمبدإ التبرير والتسويغ، فهو، بالتالي، لن يقود إلى أيّ كشف أو تقدّم، ولن يساهم في نمو معرفة علميّة. ولقد أفقد الوضعيّون الفلسفةَ خاصّيتها الجوهريّة، وعنصرها الفريد، وطموحها الدائم إلى أن تعرف أكثر، كما تجسّدت في التقليد العقلانيّ، وقلّصوا معناها إلى الحدود التي باتت معها غير قادرة على إنجاز أدنى مساهمة في معرفة العالم، فتحوّلت بذلك إلى خواء، إذ تجرّدت من مشكلاتها، واشتقّت لها مشكلات تمّ استحداثها كموضة، وغدت بذلك مجرّد جهد تطبيق وممارسة، لا طرحًا لأفكار، مع أنّ الفلسفة ليست احترافًا ولا تخصّصًا، بل انشغال ومعاناة[٤٤]. ولأنّ بوبر يفترض أنّ الوضعيّة سليلة فتجنشتاين فقد راح يهجوه، ويقلّل من قدره، ويوهن من قيمته معتبرًا أنّه هو الذي قاد الوضعيّين إلى مأزقهم، حين اعتبر أنّ اللغة تقود إلى الوضوح، وأنّ تحليلها سيخرج الفلسفة من مأزقها، متناسيًا أنّ اللغة وسيلة تعبير، وأنّ تحليل اللغة يشبه تلميع النظّارة بهدف الرؤية، ومن الممكن أن ينفق المرء حياته، كما صنع فتجنشتاين، في تلميع نظّارته من غير أن يرى بها شيئًا على الإطلاق. لقد سجن هذا الرجل - حسب بوبر

(٤٢) K. Popper, *Conjectures and Refutation*, pp. 66-96.

(٤٣) K. Popper, *Logic of Scientific Discovery*, op. cit., p. 51.

(٤٤) يمنى الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين** (عالم المعرفة: عدد ٢٦٤، سنة ٢٠٠٠م)، الصفحة ٣٣٩ وما بعدها؛ وأيضًا، يمنى الخولي، **فلسفة كارل بوبر: منهج العلم - منطق العلم** (مصر: الهيئة العامّة للكتاب، ١٩٨٩م)، الصفحة ٣٢٤ وما بعدها.

- نفسه في زجاجة وأخذ «يزنّ»، من غير أن يعرف طريق الخروج.

وفي موقـف ينمّ عن شعور أكيد بهدف نقده وغايتـه، يقسّم بوبر الفلاسفة إلى قسمين، الأوّل يأتمّ بفتجنشتاين، والآخر بكانط، ثمّ افترض نفسه يأتمّ بالثاني منهما، ذاك الذي جعل العقل يفرض تصوّراته على الطبيعة، وقدّم جهد العقل الخلّاق على المادّة الفيزيائيّة الخالصة، ومنحه خاصّيّة أن ينظّمها في سياق، وأن يكشف عن جوهر علاقاتها.

والظاهـر أنّ هجـوم بوبـر على فتجنشتاين لم يكـن فقط لأجل موقفه مـن التحليل، بل كذلـك، لأنّـه كان يرفض بحـزم كلّ نزوع متافيزيقـيّ. إذ بوبر، على خـلاف ذلك، يرى أنّ المتافيزيقـا ضرورة لتقدّم العلـم ذاته، فهي توسّع الخيال العلمـيّ وتلهم بفروض خصبة. ولذلـك، فالكشف العلمـيّ يستحيل بغير الإيمان بأفكار من نمـط تأمّليّ خالص، وهو شيء قد لا تبيحه النظريّة العلميّة، لكنّه واقع لا مردّ له. وبغضّ النظر عن مواقف متافيزيقيّة كثيرة يعتبرهـا بوبر عراقيل في طريق تقـدّم العلم، فإنّ كثيرًا من هذه القضايـا ساعدت على تقدّم المعرفـة بلا جدل، وبعضها أوحى بنظريّات علميّة رُسّخت على فروض متافيزيقيّة صريحة، أبرزهـا على الإطلاق فرضـ مركزيّة الشمس، وفرض الذرّة الـذي طرحه ديموقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد، وظلّ حتّى مطلع القرن العشرين غيرَ قابل للاختبار، ولأجل ذلك رفضـه مـاخ ودوهيم مثلًا(٤٥). ثمّ إنّ أبرز مشكلات العلـم - حسب بوبر - لها جذور في الفلسفة.

وقـد يكون كثير من المشـكلات الفلسفيّة ذات جذور علميّة، وهـو ليؤكّد ذلك وضع مقالة «**طبيعة المشكلات الفلسفيّة، وجذورها في العلم**»، مؤكّدًا أنّ أكثر القضايا الفلسفيّة تولّدت في عصرهـا عـن رؤى علميّة، كفكرة المُثـل عند أفلاطون، وأعـداد فيثاغورس، ومقولات كانـط، ومونادات لايبنتز... وهي لم تكن في يوم من الأيّام لغوًا على الإطلاق، لأنّها كانت تمـدّ جذورهـا في مشكلات اجتماعيّة وقضايـا دينيّة وسياسيّة(٤٦). والـذي جعلها لغوًا هم الوضعيّون الذين أنكروا جذورها أو لم يفطنوا إليها، وحوّلوها إلى عبث كاذب وثرثرة فارغة بحصرهـا في مشاكل اللغـة، وبقواعدهم التي وضعوها. لذلك، جعلـوا حياتنا بأسرها لغوًا علـى لغو، لأنّ مثل هذه القواعد تردُّ كلّ أنشطة العقل والمناقشات العلميّة والإبستمولوجيّة

---

(٤٥) Popper, *Logic of Scientific Discovery*, op. cit., pp. 277-8.

قارن: يمنى الخوليّ، **فلسفة كارل بوبر**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٧؛ **فلسفة العلم في القرن العشرين**، مصدر سابق، الصفحات ٣٤٢ إلى ٣٤٣.

(٤٦) يمنى الخوليّ، **فلسفة كارل بوبر**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٧.

إلى ما لا يمكن قبوله، أعني إلى مدركات حسّيّة[٤٧].

ولا يَمَلُّ بوبر، أبدًا، من التأكيدَ على ضرورة التفلسف، وهو نفسه فيلسوف، وعلى أنّ المشاكل الفلسفيّة أصيلةٌ وليست زائفةً، أو متخلّفةً عن العلم، أو أنّها مجرّد قضايا منطقيّة لتُحلّ بواسطة أساليب المنطق.

وبوبر سيّء الظنّ على الدوام بالوضعيّين وبمقاصدهم. فهم، بنظره، لم يدعوا إلى وضع معاييرَ للمعرفة لتمييز العلم عن غيره، بل الذي قصدوه حقيقة هو استبعاد المتافيزيقا بأسرها، وهو شيء ليس بمقدور الوضعيّين تحقيقه، ولا يتأتّى لأحد على الإطلاق أن يصنع ذلك مع كيان مهيب ثريّ كالمتافيزيقا. ولو كان مقصد هؤلاء، في الواقع، ما صرّحوا به، لوجب عليهم أن يفحصوا مقولاتِها فحصًا دقيقًا، وسيكتشفون حينها ما تجود به المتافيزيقا من كنوز الفكر الخصيب.

وما قاد الوضعيّين – حسب بوبر – إلى هذه المتاهة، هو مطابقتهم بين العلم والمعنى، واللاعلم واللامعنى، وهي مطابقة سترتدُّ عليهم، لأنّ الكثير من كلامهم لا يندرج في دائرة الاختبار، كمبدإ قابليّة التحقّق، وإيمانهم بموضوعيّة أحاسيسنا، وإيمانهم بالاطّراد، فهي بلا معنى كذلك[٤٨]، وستقود تلقائيًّا إلى استبعاد الكثير من قضايا العلم والرياضيّات، ممّا لا يمكن اختباره بالتجريب. ومبدأ التحقّق، أو قابليّة التحقّق، الذي على أساسه استبعد الوضعيّون المتافيزيقا من دائرة المعرفة التي لها معنى، سينال نصيبًا وافرًا من تفنيد بوبر، معتبرًا أنّه مبدأ لا قيمة له، وأنّه يعاني من مشكلات جمّة، التفتَ إليها الوضعيّون أنفسُهم، وحاولوا تجاوزها من غير أن يحالفهم التوفيق. وأبرز مشكلاته على الإطلاق استناده إلى النزعة الاستقرائيّة التي تفرض أنّ العلم يبدأ من وقائع تجريبيّة ثمّ يعمّمها، وهو شيء سيرفضه بوبر رفضًا قاطعًا، معتبرًا الاستقراء خُرافة ينبغي اجتثاثها من جذورها، لأنّ البدء بالملاحظة الخالصة في العلم أمرٌ مستحيل، وهو لن يفضي إلى شيء[٤٩].

لقد كان بوبر تجريبيًّا، لا شكَّ، لكنّه لم يكن يرى أنّ الإنسان يولد صفحةً بيضاءَ ترسمه التجربة وخبرات العالم الحسّيّ، ولا هو يولد بأفكار فطريّة كما يدّعي المثاليّون، بل يولد وهو مزوّد باستعداداتٍ وتوقّعاتٍ فطريّةً، تتغيّر وتتحوّل مع تطوّره. وهي فطريّةٌ بمعنى أنّها سابقة،

(٤٧) K. Popper, *Objective Knowledge, an Evolutionary Approach* (Oxford, 1972), p. 109.

(٤٨) K. Popper, *Realism and the Aim of Science* (Hutchinson, 1984), p. 132.

(٤٩) يمنى الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مصدر سابق، الصفحة ٣٤٤.

زمانيًا ومنطقيًا، على أيّ تعرُّف على البيئة، أو على أيّة خبرة حسّيّة عن العالم التجريبيّ. وهي يتمّ تطويرها وملاءمتها مع الواقع استنادًا إلى تجارب الخطإ والصواب، وهي نقطة بدء تُشكل أولى حلقات مسلسل المعرفة التجريبيّة.

ليس ثمّة - حسب بوبر - استقراءٌ لوقائع الحسّ، يبدأ من الطبيعة، ثمّ يعمّمُها، في أيّة مرحلة من مراحل الزمن البشريّ على الإطلاق، فالأسبقيّة دائمًا للكائنِ أو للعقل[٥٠]. وبوبر، على خلاف الكثير من فلاسفة العلم، يقرُّ بموضوعيّة المعرفة، ويتنكّرُ لأيّة علاقة لها بالذات العارفة، خلافًا للإبستمولوجيا التقليديّة، وللوضعيّة على السواء، اللتَين اعتبرتا أنّ المعرفة تؤول إلى علاقة تربط عقولنا بموضوع المعرفة. إذ المعرفة عنده لا شأن لها البتّة بالذات. وهذا ينسحب على العلم. فهو بناء موضوعيّ - لا أداتيّ ولا صنعيّ - متجرِّدٌ عن معرفة الذات.

ولكي تكون المعرفة العلميّة موضوعيّةً، لا بدّ من محكٍّ موضوعيٍّ يبيِّن صدقها من كذبها، وهو - عند بوبر - العالم الواقعيُّ الخارجيُّ المستقلّ استقلالًا تامًّا عنّا، والذي يهدف العلم إلى تقديم تفسير مُرْضٍ لأشيائه وعلاقاته، أو البحث الدؤوب عن حقيقته.

إنّ البحث عن الصدق، إذًا، والمزيدِ منه، هو هدف العلم؛ الصدق وليس اليقين. لأنّه لا يوجد علم تجريبيٌّ يتّصف باليقين، ولن يكون. ومعيار الصِّدق عنده، هو التناظر مع العالم الواقعيّ. والموضوعيّة مكانها العالم. لكن ليس المقصود بالعالم هذا العالم الفيزيائيّ، ولا عالم الوعي والشعور والمعتقدات فحسب، بل عالم المحتوى الموضوعيّ للفكر، كالعلم والفلسفة والفن والنّظم، إلخ. فثمّة، عند بوبر، عوالمُ ثلاثة ترتبط فيما بينها، وتتّصف بالموضوعيّة، لكن لبعضها ميزة على بعض بالرغم من تداخلها. إذ ثمّة عالم واحد بينها له وظيفة الربط هو عالم الشعور والاعتقاد، لأنّه يتّصل بالعالَمين الآخرين، فيُدرِك الأوّلَ ويخلُقُ الثاني، ثمّ يدرسه ويضيف عليه ويحذف.

وبهذا، فالعالَم يُحدث تأثيرًا على العالَم نفسه على نحو الدوام. إنّ مثل هذا الموقف التعدُّديّ هو متافيزيقا تجد جذورها في النظريّات التعدُّديّة، قديمها وحديثها، كما هو الحال مع أفلاطون في مُثُله، أو كانط في مبادئه القبليّة، أو لايبنتز في موناداته، لكنّ الفرق بينه وبينهم أنّه يفترض أنّ العالم - بمعنى المحتوى الموضوعيّ - من صنع الإنسان، وليس كيانًا

(٥٠) Popper, *Realism*, ibid, pp. 192-3.

أزليًا مستقلًا قائمًا بنفسه. إنّه المشاكل وحلولها، وهو يحتوي على الخطإ وعلى الصواب، وهو دائم التغيّر والتبدّل والتحوّل والنموّ. وهذا ما يجعله ملائمًا للعلم الحديث - حسب بوبر - وهو الذي يميّز الإنسان عن الحيوان، وفيه يقطن موضوع الإبستمولوجيا. وأهمُّ مكوّناته النقد، الذي بفضله يكون تطوّره ونموّه الدائم.

والأهمّيّة التي يوليها بوبر لهذا العالم تكشف عن ثقة بالإنسان وقدراته، وعن ملكاته التي تسمح له بالتجاوز والبحث الدائم عن الحقيقة، بلا سلطة تُفرض عليه. وموضوعيّة هذا العالم تكشف عن أنّه ليس مهمًا في المعرفة مصدرُها: أهو الحسّ أو العقل؟ المهمُّ هو المعرفة ذاتها، محتواها ومدى قدرتها على حلّ المُشكلات، وليس التثبُّت منها عن طريق ردّها إلى وقائع التجربة كما اقترح الوضعيّون. فكلُّ معرفة لها معنى وقيمة ما دام يمكن تعريضها للنقد، وما دامت قابلة لأن تُكذَّب، أو تُجاوَز، عبر نقدٍ يطوّرها وينقلها في صيرورة متدفّقة، إلى وضع جديد تصبح فيه أقدرَ على أن تُفصِح لنا عنْ مضمون الواقع.

من هنا، كانت عقلانيّة بوبر نقديّة، تعبّر عن موقف شامل من المعرفة وعلاقتها بالكشف. ولأنّنا لا نقصد أن نعرض هنا لنظريّته في قابليّة التكذيب الذي اعتبره مقياسَ قيمةِ المعرفة، ولا لنقده للاستقراء، فإنّ ما يهمّنا التأكيد عليه هو موقفه من المتافيزيقا وعلاقتها بالعلم، وإيمانه المطلق بمطلب الجرأة التي لا تتأتّى إلّا برغبة البحث عن المجهول، وهو شيء خلقته المتافيزيقا على مدى الزمن وأفصحت عنه.

ولقد رأى بوبر أنّ الخضوع المستمرّ للاختبار بالأدلّة التجريبيّة هو ما يميّز الواقعيّة العلميّة حسب مبدإ التكذيب، وهو شيء يؤكّد على مطلب الجرأة التي يمكنها اقتحام المجهول واكتشاف الجديد، لأنّ الحقيقة ليست ظاهرة، بل تكمن خلف ما يبدو لنا من العالم. وما يفعله العالِم العظيم ليس هو التبرير، أعني تسويغ ما هو قائم بواسطة قوانين التجربة، بل أن «يخمِّن» بجرأة، ويحدسَ كيف تكون هذه الحقائق. وتقاسُ الجرأة، حينئذ، بمقدار البعد بين العالم البادي وما يفترض بالحدس. كوبرنيكُس كان عالمًا عظيمًا، لأنّه افترضَ أنّ الشمس مركز الكون، وكذا كان ديمقريطس حينما افترض وجود الذرّة. لكن هذه الجرأة - حسب بوبر - تعقبها جرأة أخرى لا تتعمّق، بل تتّصل بالظواهر، أعني بالمظاهر البادية. إنّها جرأة التنبّؤ لا التفسير، جرأة المواجهة المسؤولة عن الواقع. ومثلها هي ما يميّز الفرض العلميّ، بينما الجرأة السابقة عليها هي جرأة الفرض المتافيزيقيّ الذي يمكنُه أن يحدس الحقيقةَ الكامنة التي لا تبدو للعيان، لكنّه لا يمكنه أن يحقّق الجرأة بالمعنى الثاني، لأنّه لا يمكنه الخروج بمشتقّات،

أو التنبّـؤ بوقائع تجريبيّة قابلة للملاحظة، ولو فعل ذلـك لتعرَّض لمخاطر الاختبار والتفنيد، أعنـي لمخاطر التصادم مع الخبرة، وهي مخاطر لا يقوى عليها إلّا العلم الذي تُمحِّصُ فروضه بالتحقّق المطّرد من الوقائع، ثمّ تُطوِّرُ رؤيتها ويُتقَدَّم بها إلى الأمام شيئًا فشيئًا.

وفي فقرة تكشف عن دورٍ إرشاديّ للمِتافيزيقا في بناء الفروض العلميّة، يقول بوبر:

> إنّ كلّ نظريّة في النظريّات المتافيزيقيّة تصلح كخطّة بحث من أجلِ الوصول إلى العلم، فهي تحدّد اتّجاهنـا في البحث، وتدلّنا على نوع من التفسير الـذي يلقى قبولًا لدينا، وتُمكّننا من الحُكم على مدى عمق النظريّة[51].

والنتيجة هي أنّ المِتافيزيقا ليست مفيدة للعلم فحسب، بل هي ضروريّة كذلك، إنّها تقدِّم إطـارًا لا غنى عنه يمكن من خلاله تسديدُ النظريّات العلميّةَ ومقاربتها بالتجربة. فهي تعمل كمرشد للعلم، أو كموجِّه[52]. وبوبر في خضمّ نقده للوضعيّة، لتأسيس وجهة نظر مضادّة، أدرك أنّها وضعت أمامها مهمّة صعبة لا يمكن إنجازها، وهي القضاء على المِتافيزيقا. لكنّها لم تفلح، وبقيت مدرسة هدّامة في تاريخ الفلسفة والعلم كلَيْهما. لم تُقدّم فيهما ما يسمح للعلم بأن يَتجاوزَ، ولا للفلسفة بأن تفيد.

وأروع ما قيل في موقف بوبر هذا، إنّه جاء من عالم فيلسوف، ميَّزه عن الوضعيّين معرفته الواسعة بمدارس الفلسفة وتاريخها، وما يمكن أن تكشف عنه مـن آفاق للمعرفة الإنسانيّة وللعلـم، للتاريـخ وللمجتمع، كما تجلّى ذلـك في كتابه العظيم **«المجتمع المفتـوح وأعداؤه»**. وسوف يُستثمَـر جهد بوبر إلى أوسع مدى في ما بات يُعرف بالبوبريّة، وسيَستلهم عبقريّته فلاسفةٌ وعلماءُ يتابعون تفكيره النقديّ، ويغنون ثورته العقلانيّة وانتفاضته ضِد كلّ مذهب إسميّ وضعانيّ يقلّل من قيمة العقل، ويحتقر خلّاقيّة الإنسان وإبداعه، ويشكّك بموضوعيّة المعرفـة العلميّة بالعالم، من أمثال باشلار، ودوبروي، وإيلمو، وفيرآبند، وكون، ولاكاتوش، ممّـن ساهموا في تغيير مسار فلسفة العلم في القرن العشريـن إلى غير رجعة، استلهامًا لبوبر، ولما رسّخه قبله آينشتاين من مبادئ.

---

(51) Ibid.

(52) D. Gillis, *Philosophy of Science in the Twentieth Century* (Oxford, 1993), p. 191.

# الوعي الزائف في المادّيّة[1]


## باز فان فراسِن[2]

### ترجمة محمود يونس



تقبل الأطروحة المادّيّة بواقعيّة النظام السببيّ بعد أن تشترط حصر كلّ علّة بالعلل المادّيّة. من هنا، يرتبط السؤال المادّيّ الجوهريّ بالوصول إلى محكّ متين للتمييز بين ما هو مادّي وما ليس بمادّي. إنّ الإخفاق التاريخيّ للمادّيّة في الإجابة عن هذا السؤال، واستغراقها في الالتحاق بالعلم كما هو في راهنه، يجعل منها موقفًا فلسفيًّا قائمًا على تسويغ تماميّة العلم (الفيزياء تحديدًا) أكثر منها نظريّة ذات شروط صدق يمكن التحقّق منها، وإن رأى المادّيون إلى أنفسهم كمن يلتزم نظريّةً ويعمل وفقها.


## الأطروحة المادّيّة

من الذرائع الرائجة في المِتافيزيقا، أن يبدأ العلماء، بما فيه صالحُ العلم، بواقعيّة مشروطة، وبمادّيّة افتراضيّة. المراد من الأولى الاعتقاد بعللٍ غير مُلاحَظة للظواهر المُلاحَظة؛ ومن الثانية الاعتقادُ بأنّ كلّ ما هنالك فهو مادّيّ. كنتيجة، تنحصرُ العللُ المذكورة في كونها آليّات مادّيّة بنحوٍ أو بآخر. ما يعنيني في هذا المقام هو المادّيّة. وليست الجسدانيّة physicalism والطبيعانيّة naturalism الشيء نفسه كالمادّيّة التقليديّة، إلّا أنّ التمايزات، في سياقنا، ليست ذات تَبِعة. وستبقى الحجّة ماضيةً، مع ما يلزم من الجرح والتعديل *mutatis mutandis*، حتّى ولو استبدلنا، على سبيل المثال، «جسدانيّ»، أو «عارضٌ على الجسدانيّة»، بـ«مادّيّ»[3].

---

(١) النصّ مأخوذٌ من كتاب فان فراسن، **الموقف التجريبيّ**، انظر،
Bas van Fraassen, *The Empirical Stance* (New Haven-London: Yale University Press, 2002), pp. 49-61.

(٢) فان فراسن (١٩٤١)، أستاذ الفلسفة في جامعة سان فرانسيسكو؛ من فلاسفة العلم البارزين اليوم، ومن أهمّ المتخصّصين بالمنطق والإبستمولوجيا وفلسفة الدين. من كتاباته، **الموقف التجريبيّ**، **الصورة العلميّة**، **ميكانيكا الكوانتم: وجهة نظر تجريبيّة**، **ومقدّمة في فلسفة الزمان والمكان**.

(٣) سأولي عنايتي مادّيّةً قديمةَ الطراز، بيد أنّها مادّيّة صريحة. ولا يبدو لي أنّ الحجّة تتأثّر بأسئلة من قبيل إمكان اختزال العقليّ إلى المادّي، أو كونه عارضًا عليه. كما ويبدو لي طريفًا لجوءُ المادّيّة المتأخّرة إلى صياغات تستدعي المِتافيزيقا عينها التي كان

فلنبـدأ، إذًا، بالأطروحة المتافيزيقيّة المزعومة، والموجزة في أطروحة: كلُّ ما هنالك فهو مـادّيّ. قـد نراها أطروحةً باليـةً، إلّا أنّها، في واقع الأمر، لا تبتعد عمّـا نجده في صياغاتٍ معاصرة(٤).

## ١٢. هل هذا ادّعاءٌ واقعيّ؟

مـن الواضح أنّ هذه الأطروحة لا تخلو من جدل: فهـي، بالطبع، إمّا هكذا وإمّا هكذا... لكـنّ المظاهـر تخدع. ولنجعل من المسألة مورد نقاش، لا مناص من فهمها تمامًا، قبل كلّ شيء. فبـين أيدينا مُسلَّمةٌ أساسيّةٌ في معرض الخطر: هل لدى المادّيّة الافتراضيّة، **بهذا المعنى**، ما تقدّمه للعلم؟ «بهذا المعنى»، أي بمعنى الافتراضات، والأطروحات، والمدّعيات حول ما هو موجود، وما ليس بموجود.

## ١٣. ما هي المادّة؟

هل تُقصي أطروحـةُ «لا شيء هناك سوى المادّة» بعضَ النظريّات، بحيث تُستبعد، كغرضٍ للبحث العلميّ، من أساسها؟

عندي أنّ من يقول بذلك، لا يعدو كونه واهمًا.

---

المادّيّـون الأوائـل قد صنّفوها مع الخرافات، مـن قبيل الواقعيّة في الجهات modalities؛ ولنقد ملائـم لتوسّل المادّيّين بمعونة المتافيزيقا التي يعادونها، انظر،

H. Putnam, "After Empiricism" (a review of Ayer's *Philosophy in the Twentieth Century*), in J. Rachman and C. West, eds., Post-*Analytic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1985), pp. 26-8.

ولنظـرة نقديّة لموضوعـة «العروض supervenience»، ونظريّات «تماهـي العلامـة token identity» في فلسفة الذهن، انظر،

J. Kim, *Mind in a Physical World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998).

ولكـن انظر، كذلك، مراجعـة كلارك غليمور لكتاب كيم، ورؤيته لدخـول المتافيزيقا التحليليّة علـى أسئلة تنتمي، أصلًا، إلى العلوم التجريبيّة:

C. Glymour, "A Mind is a Terrible Thing to Waste: Review of J. Kim, *Mind in a Physical World*." *Philosophy of Science* **66** (1999): 455-71.

(٤) وهكذا، فإنّ غالن ستراوسن يبدأ كتابه «المادّيّة الحقيقيّة» بقوله: «المادّيّة هي الرؤية القائلة بأنّ كلّ شيء، وكلّ حدث، في الكون هـو مـادّيّ [جسـدانيّ] في كلّ اعتباراتـه، وأنّ 'الظواهر المادّيّة' تتساوق مع 'الظواهر الحقيقيّـة' أو، على الأقلّ، مع 'الظواهر الحقيقيّة الملموسة'». انظر،

G. Strawson, "Real Materialism," in L. Antony and N. Hornstein, eds., *Chomsky and His Critics* (Oxford: Blackwell, 2003).

ولكن من الممكن أن يكون هناك توجّه، أو مسلك، أو موقف، متعلّق بهذه الأطروحة، بحيث تكون [الأطروحة] بمثابة شيفرةٍ له - ونحن لا ننفي تأثيرها، بالفعل، على العلم، كما وعلى الحياة العمليّة والفكريّة بالمجمل. وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ المادّيّة، عندها، تقدّم لنا مثالًا مُبرَّزًا على الوعي الزائف في الفلسفة. إذ، في هذه الحالة، يرى المادّيّون إلى أنفسهم كمن يعمل وفق نظريّة، والحال أنّ ما يقومون به هو تعبير عن مواقف، واسترسالٌ فيها بما لا يُجانبُ التشوُّش والالتباس.

إنّ نظريّة «المادّة هي كلّ ما هنالك» لها، حتمًا، وقعُ المدّعى الحقيقيّ المثبَت. أليست تُبطِلُ ثنائيّةَ العقل والجسد الديكارتيّة، والأرواح الأكوينيّة، والكمال الأوّل، والغائيّة الكونيّة؟ إذا كانت هذه مدّعيات حقيقيّة ثابتة، فالأطروحة التي تناقضها هي كذلك، ولا ريب.

أمّا نحن، فلا نستطيع أن نأخذ هذه النظريّات المتافيزيقيّة بحسب وَقعها. فإذا ما أردنا أن نتفحّص منزلة كلّ واحدة منها، علينا أن نتجاوز وَقعَها وظاهرَها. فقد لا يتخطّى التناقض كونَهُ مظهرًا. بل قد يكون التناقض لفظيًّا، لا أكثر. هاك مثال. إذا قال الديكارتيٌّ للمادّيّ: «ليست المادّةُ كلَّ ما هنالك»، فنحنُ، بالطبع، أمام تناقضٍ لفظيّ. فواحدُهم يتفوّه بعبارةٍ هي نقضٌ للأخرى. والتناقض النحويّ قائمٌ، تاليًا، بغضّ النظر عن اشتمالِ عبارة الديكارتيّ، أو المادّيّ، على أيّ نحوٍ من المعنى. ولا تستطيع الأطروحة المادّيّة أن تدحضَ تلك الديكارتيّة إلّا متى ما اتّضحت الفرضيّتان بما يهب النقضَ بعض المحتوى [المعنى] (وحتّى عندها قد لا يكون النقض متيسّرًا)(٥). فهاهنا مدّعيّات شتّى، لها شروطُ صدقٍ محدّدة، ولا بدّ لها، على الأقلّ، من وجودِ تمييزٍ حقيقيّ، لا لفظيّ فحسب، بين ما هو مادّيّ، وما هو غير مادّيّ.

سلّمنا جَدَلًا أنّ الأطروحة المذكورة هي، بالفعل، لُبُّ المادّيّة. ثمّ ماذا؟ إنّ ذلك يستتبع سؤالًا حول الخطوة التالية التي لا يجد المادّيّ بدًّا من طرقها. فهو، في هذه الحالة، لن يسكن له بال قبل أن يجترح تمييزًا واضحًا بين المادّة وما ليس بمادّة، بحيث تصبح الأطروحةُ مدّعًى حقيقيًّا يمكن إثبات الصدق والكذب في حقّه. أمّا إن أُخفق في ذلك، فيكون لنا، بمقتضى عكس النقيض *modus tollens*، أن نستنتج... ماذا؟

(٥) إنّ مقالة إليانور ستامب حول الأكوينيّ («ثنائيّة جوهريّة لا-ديكارتيّة، ومادّيّة لا-اختزاليّة») كثيرة الفائدة هنا؛ إذا كان ما يقوله الأكوينيّ في النفوس متماسكًا، فهو، أقلّه، لا يندرج تحت ثنائيّات الذهن-الجسد المتعارفة. انظر،

E. Stump, "Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism," *Faith and Philosophy* **12** (1999): 505-31.

مـا الذي يمكن عـدّه كشيء ليس بمادّة؟ قـال ديكارت بأنّ المادّة ممتـدّة، أمّا الذهن فلا؛ الذهـن يفكر. إلّا أنّ هـذا التعريف، إن لم يكن مشروطًا، فهو بالضـرورة غير صحيح. وإلّا كان لزامًـا أن نعتبر ذرّات هرتز - إن وُجدت - غـير مادّية. وكذلك كنّا لنقول إنّ هارتري فيلد Hartry Field ينفي المادّية عندما يدّعي أنّ النقاط الزمكانيّة space-time points أفراد حقيقيّـة متشخّصـة. وفيلد معروفٌ بتحيّـزه للمادّية، ورفضه كلّ تفسـيرٍ فلسفيٍّ لا يتوافق معها.

هـل من الصـواب أن نجعل من ديكارت كبشـ الفداء دائمًا؟ وهـل الافتراضات المادّية المتأخّـرة أفضل حالًا؟ لاحظ معي. عادةً ما تنطلق هـذه الافتراضات من نسخة ما عن رأي علمـيٍّ متلقّـى، وببعض الحماسة، ربّما، لكونهـا تجاري العصر. هم لن يقولـوا إنّ الذرّات، والعناصر الأوّليّة، هي كلّ ما هنالك، إذ يعلمون أنّ في البينِ أشجارًا، وأشخاصًا، وحجارةً، ومـا سوى ذلك. بل سيقولون إنّ كلّ شيء يتشـكّلُ، حصرًا، من الذرّات والعناصر الأوّليّة. إن أخذنا كلامهم على محمل الجدّ فإنّنا - وأُراهنُ على ذلك - سوف نصطدم، مرّةً إثرَ مرّة، بمشكلة ضيقٍ تاريخيٍّ في أفق التفكير.

عندمـا تقدّم نيوتـن بوجود القـوى إلى جانب الأجسـام، هل كان يرفضـ الأطروحة المذكورة؟ هل تتشكّل القوى من عناصر؟

وعندما دحضـت نظريّةُ هيغنـز Huygens، بخصوص الطبيعة الموجيّـة للضوء، نظريّةَ نيوتـن القائلـة بجزيئيّته، هل كان هـذا إخفاقًا للمادّيّـة؟ بالطبـع لا، وإن كان الأثير وسطًا متّصلًا، وليس جُزيئيًّا [مكوّنًا من جُزيئيّات].

وعندمـا حملـت مقالةٌ حديثة، في مجلّـة متخصّصـة بالفيزياء، عنـوان «الجُزيئيّات غير موجـودة»، هـل كان مُصنّفُها يديـر ظهره للمادّيّة؟ غايـةُ ما قالَهُ إنّ عـدد الجزيئيّات ثابتٌ علـى نحوٍ نسبيّ؛ نسبيٌّ كما أنّ اليسار واليمـين، والفوق والتحت، والحركة والثبات، هي مقولات نسبيّة(٦).

لا ريـب، ثمّة محاولات أخـرى لتعريف ما هو جسـدانيّ، أو مادّيّ، علـى نحو الدقّة. إحداهـا كثـيرةُ التداول، وعنوانُها مماهاة المادّيّ، أو الجسـدانيّ - بلامبالاة في العادة -، مع

---

(٦) P.C.W. Davies, "Particles Do Not Exist," in S. Christensen, ed., *Quantum Theory of Gravity* (Bristol: Hilger, 1984), pp. 66-77.

مـا يتموضع في الزمـان والمكان. هل هذا محكٌّ ملائمٌ لتمييز ما هو مـادّيّ وما ليس بمادّيّ؟ لا أرى ربطًـا مفاهيميًّـا مُرضِيًا. أوّلًا، ثمّة من قال إنّ الملائكة والشياطين، وحتّى الله نفسه، قـد ظهـروا في أمكنةٍ وأزمنـة معيّنة – وإن كانت هـذه أمثلة باراديغميّة لما هـو غير مادّيّ. هـذه بالطبع موجودات قادرة على التجلّي في الزمان والمـكان، وإن كانت لا تتموضع فيه علـى الدوام. هل يشفـع لنا أن نصقل المحكّ ليصير: «ما هو جسـدانيّ، هو ما يتموضع في المكان والزمان على الدوام»؟ لا يبدو ذلك، فبحسب مدرسة كوبنهاغن لميكانيكا الكوانتُم، تُفترضُ العناصر الأوّليّةُ مادّيّةً، لكنّها لا تنسجم وهذا المعيار. فعندما يُتلقَّفُ الإلكترون لدى اصطدامه بشاشة التلفزة، يكون موضِعُهُ محدّدًا، إلّا أنّ كلّ مساره السابق يعصى على الموضعة الزمكانيّـة الدقيقة. بالفعل. من السهل أن نثبـت، في الفيزياء الكمّيّة (الكوانتُم) المطوَّرة في حينـه، أنّ موقع الجـزيء يمكن تحديده في لحظة معيّنة، في موضع متناه، إلّا أنّ هذه الحالة لن تـدوم طويلًا. فالإلكترون، كما يبدو، يتنـاوبُ على الوجود في المكان. هل بين أيدينا، إذًا، مثـالٌ عن اللامادّيّ؟ هل أدخَـلَ علماء الفيزياء هؤلاء جواهر لامادّيّة إلى الفيزياء؟ من الحريّ الاستخلاص أنّ شرط التموضع الزمكانيّ لا يمتثل لفهم المادّيّين لنفس فرضيّتهم.

مـا الذي يحصل، إذًا، عندما يعتمد الفلاسفة خاصّةً مـن خواصّ الفيزياء ليُعرِّفوا، بها، مـا هو مادّي؟ لن نلبث طويلًا قبل أن تضع الفيزياء يدهـا على أشياء تفتقر إلى هذه الخاصّة، بـل تختلف، في طبيعتها، بالكلّيّة. هـل تنكفئ المادّيّة عندها؟ بالطبع لا! أمّا لو كانت المادّيّة حقًّـا، وببساطة وتجرُّد، أطروحةً من قبيل «كلّ الأشياء متكوِّنة من عناصر أوّليّة»، فلن تراني قائلًا، وباللهفة عينها، «بالطبع لا»!

## ١٤. خطوتان للمادّيّين

ليسـت تخفى هـذه الصعوبة على المادّيّـين المزعومين. فعندما تُلحَقُ صفـوةُ اصطلاحاتهم بالنظريّـات الفيزيائيّـة الراهنـة، فعليهـا أن تموت مع أفول تلـك النظريّـات؛ وإن لم تفعل، فستصبـح دون معنـى بالمـرّة. هاهنا مكمن الإلغاز. علـى سبيل التصدّي، لجـأ المادّيّون إلى إحـدى خطوتين. أزمـع البعضُ صياغةَ طروحات، محلّها الأصلـيّ علمُ النفس، ثمّ جاهروا بالطبيعـة التجريبيّة لهذه الطروحات، وصولًا إلى عرض نتائجهم على أنّها تنويعة محدّدة من تنويعات المادّيّة. وبعضٌ آخر ثبّت الأطروحة بإلحاقها بعلم محدّد، مثل الفيزياء، بادّعائه تماميّةَ هـذا العلـم. يبدو لي، وسأعمل على إثباته، أنّ كِلا الحركتَين يخفـق في تقديمِ مادّيّةٍ من قامة الأطروحات البليغة والمحدّدة.

## الخطوة الأولى: المادّيّة كفرضيّة علميّة

جادل بلايس Place لصالح مماهاة بعض الأحداث والعمليّات، التي صُنِّفت تقليديًّا على أنّها ذهنيّة (مثل الإحساس)، مع بعض الأحداث والعمليّات التي تحصل في الدماغ[٧]. وكان يرى أنّ المادّيّة ليست شيئًا سوى ذلك؛ بل هي، بالفعل، أطروحة علميّة تجريبيّة (إمبريقيّة)[٨]. ومن الواضح أنّ الأحداث والعمليّات «الذهنيّة» المذكورة تمتاز بشيء من التعقيد قد تحوزه الأحداث والعمليّات الدماغيّة، وقد تفتقر إليه. وإذا ما توفّرنا على دليل إمبريقيّ لصالح هذه التعقيديّة، فإنّ الفرضيّة ستتهافت. هكذا تكون المادّيّة عند بلايس. وقد أطلق آرمسترُنغ «المادّيّة» على مدّعيات – حول الذهنيّ – مشابهة[٩].

هنا، لديّ أسئلة تمهيديّة ثلاثة. أوّلًا، ليس كلّ بديل، لما أسمّيتُه بالأطروحة، يمكن قبوله على أنّه المادّيّة «الحقيقيّة»؛ هل يمكن قبول هذا البديل؟ السؤال الأساسيّ بين أيدينا هو: كيف يمكن، بالضبط، أن تكون أطروحة المادّيّ الأساسيّة؟ ربّما وجب علينا أن نذعن لأيّ عرض جدّيّ بديل. إلّا أنّ الهموم التقليديّة للمادّيّين لن تنتهي بمجرّد أن ماهَيْنا بعض العمليّات والأحداث العقليّة بعمليّات وأحداث فزيولوجيّة. فأنْ يكون للإنسان غَرَضٌ، أن تُغفر خطاياه، أن يعيش الحبور، أو أن يكون أغلى من الياقوت.. ليست هذه الأمثلة ممّا يمكن حدُّه في تشكّلٍ نوعيٍّ من حوادث أو عمليّات عارضة. وهنا نحن نقصُرُ أنفسنا على أمثلة حول الأشخاص؛ ماذا قد يوجد بين الأرض والسماء ولم تحلم به الفلسفة المادّيّة قطّ؟ لا أريد أن أكون خياليًّا، لكن أن يُصار إلى إثبات أنّ الأحاسيس هي حالات دماغيّة، لا يبدو لي أكثر من قطرة في دلو بالنسبة للمادّيّ. والحالُ أنّ ما تغنّت به الأطروحة الرنّانة – «المادّة هي كلّ شيء» – أنّها ستسوّي الخلاف مرّةً وللأبد.

أمّا السؤال التمهيديّ الثاني فهو: هل يكون توصيفُ «الذهنيّ»، أو النفسيّ، في

(٧) U. T. Place, "Is Consciousness a Brain Process?" *British Journal of Psychology* 47 (1956): 44-50.

(٨) U. T. Place, "Materialism as a Scientific Hypothesis," *Philosophical Review* 69 (1960): 101-4; J. J. C. Smart, "Sensations and Brain Processes," *Philosophical Review* 68 (1959), revised version in Smart, *Essays Metaphysical and Moral* (Oxford: Blackwell, 1987).

وافق بلايس، كردٍّ على سمارت، على كون الشروط المطلوبة لصحّة هكذا فرضيّة – الشروط التي بموجبها تكون المماهاة صحيحةً – تخضع لنقاش فلسفيّ، لا لاختبار تجريبيّ. لكن متى ما حُدِّدت هذه الشروط، تصير المسألة على عاتق التجريب.

(٩) انظر، على سبيل المثال، حصّة آرمسترُنغ من الكتاب الذي صنّفه مع مالكولم:

D.M. Armstrong and N. Malcolm, *Consciousness and Causality* (Oxford: Blackwell, 1984).

مصطلحات تُصاغ منها الأطروحة البديلة، منصفًا بحقّ الأطروحة نفسها؟ هل يفي الغاية المتوخّاة منها حقّها؟ من الواضح أنّ آرمسترُنغ، لدى مناظرته الفيلسوف الفتجنشتاينيّ، نورمان مالكولم، كان أكثر إدراكًا لمفاصل هذا السؤال الثاني ممّا كان عليه بلايس. لعلّه، اليوم، يجد نفسه مضطرًّا، كذلك، لمحاججة الوظيفيّة functionalism في إخفاقاتها، وفي الحجج التي تُساق على إفلاس النظريّات الحسابيّة للوعي، وفي البراهين التي تُقدّم على حاجة شروطِ صدقِ عزوِ المعتقدات إلى ضوابط تاريخيّة واجتماعيّة تتخطّى المعتقَدَ نفسه.

ولكن دع هذه النقاشات جانبًا. يظلّ السؤال المركزيّ هو: على فرض كذب المدّعى التجريبيّ، أو على فرض عدم اكتماله بعد التحقّق العلميّ منه، هل سيكون، أو لا يكون، هناك موقف تراجعيّ ينادي بـ«المادّيّة الأصليّة رغم كلّ شيء»؟

أيّ روح رياضيّة في أن يقول الخاسر، بعد كلّ هذه المعاناة العلميّة، «ليس هذا كلُّ شيء، ليس هذا ما كنت أعنيه» ؟ حسنًا، ماذا لو رضينا بأنّ صياغات بلايس وآرمسترُنغ، كما مدّعياتهم التجريبيّة، وُجدت قاصرة؟ افرض، على سبيل المثال، أن لا عمليّةَ عصبيّة تستطيع، من حيث المبدأ، أن تتوقّع القرارات الإنسانيّة. السؤال التجريبيّ الذي سيلي سيتّخذ الشكل الآتي: ما هي الاحتمالات التي يمكن أن نعزوها للأفعال (الموصوفة بحياديّة) التي تَقرَّرَ القيامُ بها، والمتوقّفة على حالات الجهاز العصبيّ المركزيّ؟ إن لم تستطع هذه الاحتمالات، حتّى من حيث المبدأ، أن تقترب من الصفر، أو من الواحد (أي من الاستحالة أو الوجوب)، بالقدر الذي نرغب فيه، هل سنكون أمام نهاية المادّيّة؟

ثمّة نظيرٌ ملائم لما ذُكر؛ فلنجعله موردَ تأمّل: لا نعلم بحالة كوانتيّة quantum state يمكنها التنبّؤ بالوقت المحدّد للانحلال الإشعاعيّ. إذ لا يمكن، اعتباطًا، الوصول بإمكانيّة الانحلال في فترة زمنيّة محدّدة، قريبًا إلى الصفر، أو إلى واحد، بغضّ النظر عن حجم المعلومات التي نُحصّلها عن الوضع الفيزيائيّ. هل هذه نهاية المادّيّة؟ ليست كذلك؛ ولن تصل المادّيّة إلى نهايتها طالما أمكن الربط بين ما يفعله البشر وبين حالاتهم الدماغيّة، وإن على وجه الاحتمال. سيكون الناس، عندها، أشبه بذرّات الراديوم ممّا كنا نظنّ. لا مفرّ، بعدها، من التنازل عن معتقد أثير عندهم؛ لكن، أوليس المادّيّ، على الدوام، خبيرًا في التراجع؟ وإذا كان ذلك، لن يكون تعاطينا مع السلوك الإنسانيّ أبعد من تعاطينا مع الانحلال الإشعاعيّ؛ هذا كلّ ما في الأمر.

إنّ الروح المادّيّة لن تُستنفد أبدًا في مدّعيات تجريبيّة متفرّقة[١٠].

## الخطوة الثانية: مهما كلّف الأمر

ضع المادّيّ في الزاوية. سرعان ما سيتّضح لك القيد الأهمّ الذي تعاني منه الأطروحة: على الأطروحة، ببساطة، أن تنسجم مع العلم science، مهما صدر عنه. وهذا بخلاف ما يقوله بعضهم. إذا كانت، يقولون، بعض الظواهر عصيّةً على اصطلاحيّة العناصر المادّيّة، فالموقف العلميّ يحكم بهجران المادّيّة. أمّا مع ما هم عليه من تشبّثهم بالأطروحة، فإنّهم يقطعون، وبتجاسُر، أنّ هذا لن يحصل أبدًا. ما هو الذي لن يحصل أبدًا؟

إنّ تعذّرت الإجابة، على هذا السؤال، ببيان محدّد ومستقلّ لما هي العناصر المادّيّة، فسنكون أمام خيارٍ أخير: ادّعاءُ التماميّة للعلم، أو لعلمٍ مُحدّد كالفيزياء. خيرُ مثالٍ، في هذه الحالة، هو سمارت Smart، الذي يبدأ مقالته، «المادّيّة Materialism»، بمحاولة شرح ما تعنيه: «ما أريده بـ'المادّيّة' هو تلك النظريّة القائلة بأنْ ليس هنالك أيّ شيءٍ خارجَ تلك الكيانات التي تدّعيها الفيزياء (أو، بالطبع، تلك الكيانات التي سوف تدّعيها النظريّات الفيزيائيّة المستقبليّة)»[١١]. من ثمّ، هو يُسارع إلى مناقشة بعض الفرضيّات القديمة والمتأخّرة في الفيزياء، ما يعطي «النظريّة» بعض المصداقيّة. لكن بالطبع، ما أورده بين هلالين يُخرج

---

(١٠) لا يجدر بنا أن ننسى، في المقام، المادّيّةَ الحذفيّة eliminative materialism، وهي خيارٌ قائم، وإن كانت البنى المنطقيّة للنقاش النفسيّ والجسدانيّ جدُّ متنافرة بما لا يجيزُ أيّ شكلٍ من أشكال الاختزال أو العروض [أي اختزال الذهنيّ إلى جسديّ، أو القول بأنّ الذهنيّ عارضٌ على الجسديّ وليس لَه، من ذاته، أصالة]. والحذفيّة من بنات أفكار فايرآبند Feyerabend، وسيللرز Sellars، ورورتي Rorty، وتشرتشلاند Churchland، الذين لم يهتمّوا باللعب على مستوى «رهانات» صغيرة كما فعل بلايس. أمّا آرمسترونغ فيقول إنّه لم يحُل بينه وبين أن يصيرَ ثنائيًّا سوى اقتناعُهُ بإمكان الاختزال. وهذا يدفعني إلى التساؤل عن مدى معرفته بوجود صيغةٍ من الثنائيّة فيها أدنى شروط التماسك والمقبوليّة. لنقد للمادّيّة الحذفيّة، انظر،

H. Philipse, "The Absolute Network Theory of Language and Traditional Epistemology," *Inquiry* 33 (1990): 127-178.

(١١) J. J. C. Smart, "Materialism." *Journal of Philosophy* 60 (1963): 651-662; reprinted in Smart, *Essays Metaphysical and Moral* (Oxford: Blackwell, 1987), ch. 16.

لمزيدِ توضيح، يمكن إضافة اعتراف دايفد لويس بضرورة تعديل كلّ أطروحة مع طروء التبدّلات في الفيزياء: «سُمّيت المادّيّة بهذا الاسم في عصرٍ كانت فيه فيزياءُ المادّةِ وحدَها هي أفضل فيزياء. أمّا أفضلُ فيزياءِ عصرِنا فتعترفُ بحَمَلةٍ آخرين للخصائص الأوّليّة... ولا نستطيع أن نغيّر الاسم على هذا الأساس؛ هذا تحذلقٌ غير محمود»:

D. Lewis, "An Argument for the Identity Theory," *Journal of Philosophy* 63 (1966): 17-25; reprinted with additions in Lewis, *Philosophical Papers, volume* 1 (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. 413.

هذا، في الوقت عينه، استمراريّةٌ لحجّة لويس في «نظريّة التماهي»، والتي تنتمي بوضوح إلى تقليد «المادّيّة الأستراليّة» الذي نتفحّصه هنا.

كلّ نقاشٍ مماثل من طورِ الموضوع أصلًا!

قـد يؤمن سمارت، أو يعتقد أنّه يؤمـن، بـ«النظريّة» المصاغة هاهنا، ولكنّه إن فعل، فهو حتمًا لا يعلم بماذا يؤمن. فهو، قطعًا، لا يملك أدنى فكرة عمّا ستتقدّم به الفيزياء في المستقبل. إنّه لإيمانٌ جريءٌ إيمانُ المرء بـ«لا أعلم ماذا» - أليس كذلك؟

بالفعـل، كيف لسمارت، مـع قناعة كهذه، أن يكون متأكّدًا من كونه مؤمنًا، أو مقتنعًا، بأيّ شيءٍ على الإطلاق. افرض أنّ العلمَ ظلّ يتقدّم بلا كلل، وأنّ كلّ نظريّة ترثها، في نهاية المطـاف، أخـرى أفضل منها. ألم نكن على هذا المنوال دائمًـا؟ ألم تُخرج النظريّات الوارثة، بعد الإذعانِ لها، بعضَ الكيانات الأساسيّة المفترضة سابقًا (والتي كنّا نعرفها، بأيّ الأحوال، وصفًـا فحسب) مـن حيّز الوجود. وإن كان هذا المسار لن يتخلّف، فإنّ ما يسمّيه سمارت بالنظريّـة - كما هـي مُصاغة أعلاه - يقتضي أن لا شيء موجودٌ أصـلا. حريٌّ بنا، إذًا، أن نتروّى قبل الاحتفاء بهذا البرهان ذي المشربِ التجريبيّ.

وفي إشارةٍ واضحة على أنّه، أقلّه في لاوعيه، مدركٌ لهذه الصعوبة، يقوم سمارت بإضافة بعض المضمونِ. ولكونه غير راضٍ عن صياغته الأوّليّة عندما أدرك أنّها لا تتعارض مع القول بالخصائص الانبثاقيّـة emergent properties[١٢] وبالكلّانيّـة holism[١٣]، وبلا-اختزاليّة البيولوجيا إلى الفيزياء، يقول، «بودّي أن أصرّح أنّ وجود قوانين أو خصائص منبثقة، وغير قابلـة للاختـزال، في البيولوجيا، أو علـم النفس، مثلًا، لا ينسجم والمادّيّـة... كما أُريد أن أنكر وجود أيّ نظريّة تقـول بـ'الخصائص المنبثقة'»[١٤]. ما يحصل، هنا، هو **تعديلٌ** لتعريف المادّيّة الوارد أعلاه. فـ«النظريّة» المُصاغةُ آنفًا، إن أُخذت بما هي هي، لا تنطوي على أيّ من هـذا. كيف أدرك سمارت أنّ صياغته الأوّليّة غير ملائمة؟ هل يقول لنا إنّ الفيزياء ستستمرُّ بتحاشـي الخصائص المنبثقـة إلى الأبد وإلّا تكون المادّيّة خاطئة؟ وبما أنّ فيزياء الكوانتُم تُقدِّم لنـا، في الراهن، مثالًا واضحًا عن الكلّانيّة (على ما يقـول، مثلًا، بول تيلير Paul Teller)، هل نخلص إلى أنّ المادّيّة قد وصلت إلى نهايتها، فعلًا؟

بالطبـع لا. ففـي مواجهة تداعيات نفس فكرتـه - بأنّ المادّيّة هي كلّ مـا يلزم لتحقيق

(١٢) وهـي، فلسفيًـا، تأتي في مقابل النظريّة الذرّيّة التي تنظر في العناصر المكوّنة، وترى لكلّ عنصرٍ معنًى على حدا، في حين ترى الكلّانيّة المعنى صادرًا عن تمام العناصر. المترجم.

(١٣) القـول بأنّ الخصائص الذهنيّة تنبثق عن المركّب المادّيّ، وهي ليست خصائص تحوزها بعض عناصر هذا المركّب، كما أنّها لا تنتج عن اجتماع خصائص هذا المركّب. المترجم.

(١٤) Smart, "Materialism," op. cit., pp. 203-4.

مدّعى التماميّة بحقّ الفيزياء - يبدأ سمارت بالتراجع. قد يحصل أن تستوعب فيزياء المستقبل كلّ ما يراه سمارت «منفرًا» (لأستعمل عبارته). في تلك الحال، يُضيف سمارت، ستكون الفيزياء نفسها خاطئة. ولكن بمواجهة عواقب كهذه، وإن أصرّ سمارت على رأيه، فلن يجدَ في صفّه أحدًا من المادّيّين. بل سوف يشيرون، وعن حقّ، أنّه كان صاحب عقل «تقليديّ»، وأنّه، كما يحصل في العادة مع أبناء الجيل السابق في الفيزياء نفسها، لم يكن قادرًا على استيعاب الرؤى الجديدة بخصوص بنية العالم «المادّي»[١٥].

## ١٥. المادّيّة كوعي زائف

إذاً، هل المسألة برمّتها مسألة رجعيّين علميّين أصحاب أطروحات متهافتة برداء قيود، على العلم، متافيزيقيّة مترمّتة؟ كلّا، ليست كذلك. ينمُّ كلّ هذا الجهد لتقنين المادّيّة عن شيءٍ أكثر أهمّيّة: روح المادّيّة. فالمادّيّةُ تقليدٌ فلسفيّ وطيد، يجد في كلّ حقبة فلسفيّة تبريرات مختلفة. وكلّ تجلٍّ للمادّيّة له مدّعياته التجريبيّة، وغير التجريبيّة، التي تفسِّرُ في تلك الحقبة، وبحسب مصطلحاتها، المواقفَ والقناعات الراسخة التي أسمّيها هنا «روح المادّيّة».

كيف لنا أن نحدِّد ما هو، بالفعل، معنيٌّ بالمادّيّة؟ المفتاح بين أيدينا هو قدرة المادّيّين الظاهريّة على مراجعة فحوى طرحهم الرئيس مع تبدُّل العلم. وإذا أخذنا، بالحرف، مدّعى المادّيّ بأنّ موقفه هو إيمانٌ بسيط، سوف نُواجَه بأحجية لا حلّ لها، إذ ذاك الإيمان ينبني على انحصار كلّ ما موجود بالمادّة - كما نفهم المادّة الآنَ. إن لم يكن في المسألة ما هو أبعد من ذلك، أنّى يستطيع مادّيٌّ كهذا أن يعرف كيف يتراجع عندما تخذله فرضيّاته العلميّة المفضّلة؟ كيف عرف مادّيّو القرن الثامن عشر أنّ الجاذبيّة، أو القوى بالمجمل، كانت مادّيّة؟ ففي نهاية ذلك القرن، عرّف بارون دولباخ Baron d'Holbach المادّيّة في القارّة الأوروبيّة في كتابه «**نظام الطبيعة** *Systéme de la nature*»، بيد أنّ التعريف ما لبث أن هُجرَ بمجرّد تعاقب جيل، أو جيلين، عليه. لا شيء في توصيف دولباخ للطبيعة كان قادرًا على استيعاب النظريّات الجديدة في الضوء والكهرباء والطاقة المغناطيسيّة[١٦]. كيف عرف مادّيّو القرن

---

(١٥) ليس غريبًا أن تتبنّى المادّيّةُ المتفانيةُ الفيزياءَ بشكلها الراهن على أنّها صحيحة في جوهرها. لذلك يصنّف دايفد لويس مادّيّته على أنّها «متافيزيقا أُسّست لتُصادق على تماميّة الفيزياء، كما نعرفها (تقريبًا)»؛ انظر،

D. Lewis, *Philosophical Papers, volume* 2 (Oxford: Oxford University Press, 1986).

يقتبس غالن ستراوسون هذا المقطع في كتابه «المادّيّة الحقيقيّة» ويدحضه لرغبته بعدم تقييد المادّيّة بهذا الإيمان المبالغ فيه بالفيزياء كما نعرفها حاليًا، ولكنّه لا يقدّم أيّ بديل لتميز المادّيّ عن ما هو غير مادّي.

(١٦) لا يبتعد كتاب لودفيغ بوشنر Ludwig Beuchner، «القوّة والمادّة *Force and Matter*»، عن كتاب دولباخ من حيث

التاسع عشر أنّ الحقل الكهرومغناطيسيّ كان ماديًّا، وكيف تمسّك الماديّون بهذا التصوُّر بعدما كانوا قد صرفوا فكرة الأثير بفظاظة؟

قد يجيب الماديّ بأنّه من الممكن قياس بعض الكمّيّات، وأنّ هذا هو المفتاح لما هو ماديّ. إلّا أنّ هذا لا يزوّدنا بالمعيار المناسب. فقط تأمّل، مجدّدًا، بالنقلة من الفيزياء الديكارتيّة إلى تلك النيوتُنيّة. بتشخيص نيوتُن، القوى هي علّة تغيّر أحوال الحركة. بالتالي، إن استطعت قياس اتّجاه تبدُّلِ قوّة الدفع momentum ومُعدّله، لحصلت على توصيف لهذه العلّة باعتبار آثارها. أمّا الوصفة لقياس وجهة القوّة ومداها فهي، بالتحديد، قياسُ هذه الآثار. لكن حتّى لو كانت الآثارُ هي حركات الأجسام الماديّة، هل يستدعي ذلك، منطقيًّا، ماديّةَ العلّة؟ منطقًا، قد يستطيع أحدهم القول، ولن يكون قوله غير متين، إنّ العلل المذكورة ليست ماديّة، بل روحيّة - وحتّى ذهنيّة، إن لم نقصر الذهنَ على ذهن أحدهم. عوضًا عن ذلك، حُكِمَ بماديّة القوى، كما حُكِمَ على الأجسام الممتدّة من قبل. إن كان هذا ادّعاءً بالمعرفة، فيبدو أنّ الماديّ يمتلك قوّةً ما خفيّةً: معرفة أنّ الكيانات المُكتشفة حديثًا تمتلك عنصر الـ«لا أعرف ماذا» الضروريّ للماديّة.

باتت المسألة واضحةً الآن: ليس استخلاصُنا (استخلاصُهم) أنّ الكيانات المُكتَشفة ماديّة مسألة معرفة بالمرّة. ما الذي، من هذا الموقع المتافيزيقيّ، يُحدِّد التغيير في المحتوى، بحيث تكون الإشارةُ إليه بتغيير الاسم تحذلقًا؟ إن كان ما هو «جسدانيّ»، أو «طبيعانيّ»، في هذا الموقف الفلسفيّ، هو الرغبة، أو الالتزام، برياسة الفيزياء على المتافيزيقا، فهذا، إذًا، ما لا يمكن لأي أطروحة، أو معتقد، القبض عليه. وإن كان الموقف لا يتكوّن، بالأساس، من هذه الرغبة، أو الالتزام، فما هو إذًا؟ فهذه المعرفة، بكيفيّة التراجع، لا تُشتقُّ من الإيمان الراسخ الذي (في ذاك الوقت) يتماهى مع الرؤية القائلة بأن كلّ شيء ماديّ. من أين تُشتقُّ إذًا؟ مهما كان الجواب فهو - لا الأطروحة المُصاغة - الجواب الحقيقيّ لماهيّة الماديّة.

وهكذا، فإنّني أقترح التشخيص التالي للماديّة: إنّها غير قابلة للتماهي مع نظريّة حول ما يوجد بل هي، بالأحرى، تتماهى مع موقف، أو مجموعة من المواقف. تتضمّن هذه المواقف احترامًا مُبالَغًا فيه، وإذعانًا للمحتوى الحاليّ للعلم في المسائل المرتبطة بالآراء حول ما يوجد.

---

الارتباط بالمعرفة العلميّة في راهنها. بيد أنّ بوشنر انتمى إلى القسم المنتصر، والمتنوّر علميًّا، في القرن التاسع عشر، والذي كان على وشك أن يرى أهمّ رؤاه الأساسيّة للطبيعة تُهجَرُ من قبل العلوم الفيزيائيّة. مجدّدًا، كان الموقف، الوارد في كتابات بوشنر، موقفًا بخصوص رؤية لما يوجد في الكون ترفض التفكير باحتمال التغيُّر في العلم. انظر،

Baron D'Holbach, *Systéme de la nature* (1770).

كما تشتمل هذه المواقف على نزوع (وربّما التزام، أقلّه على نيّة) إلى قبول مدّعيات التماميّة (تقريبًا) للعلم كما هو في أيّ زمنٍ مفترض[١٧]. فلنسمّ هاتين بالخاصّيّتين الأولى والثانية للمادّيّة. بناءً على هذا التشخيص، فإنّ المعرفة الظاهريّة بما هو مادّيّ، وبما ليس بمادّيّ، ضمن الكيانات المفترضة هي مجرّد مسألة ظاهريّة. أمّا القدرة على تعديل محتوى الأطروحة القائلة بمادّيّة كلّ شيء، مرارًا وتكرارًا، فمردُّه إلى مهارةٍ في الانكفاء مصدرها مواقف ثابتة ومتصلّبة.

وليس بالضرورة أن يُلحق كلامي هذا ضررًا بالمادّيّة؛ على العكس، فهو يفيها حقّها[١٨]. ولكنّه ينطوي على أنّ تشوُّش الأطروحات المتبنّاة مع المواقف المصرَّح بها، والتي تولّد وعيًا زائفًا، يستطيع أن يفسّر الإيمان بحاجة العلم للمادّيّة، أو اقتضاؤه لها.

## ١٦. مادّيّة من دون وعي زائف؟

أردتُ، ممّا ذكرت، تشخيصَ المادّيّة، لا دحضَها، أو إدانتها. فتجسُّدها، في أيّ لحظة، هو موقفٌ ذو تداعيات تجريبيّة معيّنة، تَثبُت، أو تنهار، بحسب تطوُّر العلم. لكن بغضّ النظر عن النتيجة، فإنّ المادّيّة، كموقفٍ فلسفيٍّ عامّ، وكتقليد تاريخيٍّ في الفلسفة، سوف تستمرّ. آخذين هذا بعين الاعتبار، لن نتوهّم، أبدًا، أنّ المادّيّة فرضيّة منبعها أُسس العلم. ليس ثمّة ما يُسمّى «مادّيّة افتراضيّة» تفرض قيودًا على النظريّات العلميّة، وتلزمها بالتماسك، على

(١٧) تبتعد المواقف التي أعرض لها هنا عن المواقف التي أعتبرها أليَقَ بالتجريبيّة من حيث احترامُها، أو إذعانها، للعلم كنموذج من نماذج البحث العقليّ المتميّز بالنقد الذاتيّ والمتبادل. فالموقف التجريبيّ لا ينطوي على إذعان للعلم في مسائل الرأي، بل هو تجرُّدٌ معرفيّ فيما يخصّ محتوى العلم الراهن، أو العلم في حالته المثاليّة. سوف أعود إلى هذه النقطة لاحقًا.

(١٨) ما هي بالتحديد روح المادّيّة؟ سأحاول أن أقول شيئًا ما لاحقًا (في الكتاب). أمّا بيانُ المادّيّة، بما هي فلسفة معمِّرة، أو تأييدُ إمكانها دونما وعي زائف، فهذا يرجع إلى المادّيّين أنفسهم. أوّد أن أطلب من القارئ أن يُقارن بين نصّين جديدين، كلاهما مطّلع وواع تاريخيًّا، مع كون أحدهما ساذج (بمعنى أنّه غير حصين في إزاء النقد الوارد أعلاه) والثاني أكثر تعقيدًا. الأوّل:
R. C. Vitzthum, *Materialism: An Affirmative History and Definition* (Amherst, N.Y.: Prometheus, 1995).
راجع الفصل الخامس من الكتاب «تعريف مختصر للمادّيّة» لترى بوضوح كيف تتذبذب رؤيتُهُ بين الالتزام الحادّ والأطروحة الفعليّة حول الطبيعة. لكن اطّلع على الفصل السادس، «تعريفٌ ملخّص للمادّيّة»، أوّلًا. النصّ الثاني هو ردّ جان بريكمو، على مراجعة لكتاب مشترك بينه وبين سوكال Sokal:
J. Bricmont, "Comment Peut-On Être 'Positiviste'?" In F. Martens, ed., Psychanalyse, *Que Reste-t-il de Nos Amours?* (Brussells : Revue de l'Université de Bruxelles, Editions Complexe, 2000), pp. 71-90.
ثمّ اقرأه بالإضافة إلى نصّ آخر له لترى كيف أنّ جزءًا كبيرًا من موقفه يتحالف مع ما أشخّصه هنا كتجريبيّة، من دون التخلّي عن التقليد المادّيّ كما أفعل هنا:
J. Bricmont, "Q'est-ce Que Le Matérialisme Scientifique?" Part 1, *La Raison* **441** (May 1999): 19-20; Part II, *La Raison* **442** (June 1999): 20-21.

ضوء أطروحات مؤيّدة ومحدَّدة. والمادّيّة نفسها ليست مقيَّدةً إلى هذا الحدّ، إذ هي تستمرّ بسبب قدرتها على التكيُّف مع العلوم الجديدة.

قد نستطيع أن نفيد ممّا تقدّم تفسيرًا لما تشترك فيه المادّيّة مع غيرها من التقاليد المعمِّرة في الفلسفة. فإلى جانب الأطروحات التي تقف عليها مادّيّة اليوم، هناك أيضًا ما يمكن تسميته بـ«روح المادّيّة»، والذي يظلّ أبدًا. أمّا الوعي الزائف فيمكن تفاديه بطريقين:

أ . بإمكان الفيلسوف أن يكون فاقدًا لهذه الروح ويكون، في الوقت عينه، مخلصًا في انهمامه بأسئلة حقيقيّة محدّدة حول ما يوجد وما لا يوجد؛ أو

ب . قد يتمتّع الفيلسوف بهذه الروح ولكنّها لا تشوّش على الرؤى المعيّنة لماهيّة العالم.

أمّا الخيار الثاني، فلم يجد له، بعدُ، مصداقًا بين الفلاسفة[١٩]. مع ذلك، فهو خيارٌ مشوِّقٌ بالفعل، وهو أقرب إلى الخيار الذي قد أفضّله في أيّ محاولة لمتابعة التقليد التجريبيّ. تصير المسألة بالنسبة إلى المادّيّ، عندها، تحديدُ الموقف المادّيّ الحقيقيّ، وبالنسبة إلى التجريبيّ تشخيصُ الموقف التجريبيّ الحقيقيّ (أو مروحة المواقف التجريبيّة الحقيقيّة). ويصير كوْنُ المرء، أو صيرورتُه، تجريبيًّا أقرب إلى اعتناق قضيّة، أو دين، أو أيديولوجيا؛ تصير أقرب إلى التحوُّل إلى الرأسماليّة أو الاشتراكيّة، أو إلى رؤية كونيّة كمقولة داوكنز Dawkins بخصوص الجين الأنانيّ selfish gene، أو رؤية راسل Russell المعبّر عنها بقوله: «لماذا لستُ مسيحيًّا». المسألة هي على هذا النحو، وإن لم ترق للجميع. دعونا لا نعطي المشروعَ صبغةَ ذَنْبٍ بالترابط guilt with association. إن كنتُ محقًّا، فإنّ كلّ الحركات الفلسفيّة العظيمة كانت على هذا النحو، في الصميم لا في المضمون؛ ما أرغب بقوله هو أنّ علينا القيام بما نقوم به بعيدًا عن المضامين الكاذبة...

(١٩) كإضاءة أخيرة على الموضوع، أوّد الإشارة إلى مقالة بول فايرآبند القديمة حول المادّيّة:

Paul Feyerabend, "Materialism and the Mind/Body Problem," *Review of Metaphysics* 17 (1963); re-printed with postscript in *Realism, Rationalism, and Scientific Method: Philosophical Papers, volume* 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

يشرع فايرآبند بالقول إنّه، في حجّته، قادرٌ على التركيز على النظريّة الذرّيّة القديمة، تمامًا كما يستطيع معالجة العلم المعاصر مُوحيًا، في صياغته، بأنّ كل أطروحة مادّيّة تأخذ شكلَ مدّعي بالتماميّة لوصف علميٍّ معيّنٍ للعالم. كما ويوحي بأنّ النزاعات الفلسفيّة بخصوص المادّيّة مستقلّة بالكليّة عن محتوى الأطروحة قيد النقاش. وإذا كان الإيحاءان صادقان، فثمّة سؤالٌ جذّيّ يطرح نفسه حول أصل وجود الأطروحة الفلسفيّة التي تدّعيها المادّيّة لنفسها. وفي ملاحظة أضيفت في ١٩٨٠، يصل إلى مفهوم للمادّيّة كموقف: «على الأرجح أنّ اللغة المادّيّة... أكثر غنًى من اللغة العاديّة... ولكنّها، في نواحٍ أخرى، أكثر فقرًا بأشواط. فهي سوف تكون مفتقرةً، مثلًا، إلى العلائق التي تصل الأحداث العقليّة بالعواطف، كما والروابط التي تربطنا بغيرنا، والتي تُشكل أساس الفنون والعلوم الإنسانيّة». ثمّ يضيف، «الخيار يرتبط بنوعيّة حياتنا – إنّه خيارٌ أخلاقيّ».

# ندوة: عودة المِتافيزيقا

- مداخلة رئيس الندوة
- ديوجين باحثًا عن مصباحه في ظهيرة الحداثة: لقاء سقراط في عتبة الألفيّة الثالثة
- إشكاليّة المِتافيزيقا في الفكر الأوروبيّ
- التحيُّز المِتافيزيقيَ في اللغة

# ندوة «عودة المِتافيزيقا»[1]

## رئيس الجلسة: جورج كتّورة[2]

بين فترة وأخرى، تُطرح مسألة المِتافيزيقا بشكلٍ متجدّد. وكأنّها الفلسفة التي تأبى رحيلًا، أو هجرةً باللغة التي يفضّلها العاملون في هذا المركز الذي يستضيفنا هذه الأمسية. ولا غرابة لذلك بالنسبة إلى العاملين في الفلسفة بتمايزٍ إيجابيّ أو سلبيّ. فلو صحّت فلسفةٌ بعينها وانتصرت، لما كنّا هنا الآن نتباحث في ما استجدّ، أو في التفسير الأفضل، أو الأنسب، لنقول ما نقول، أو ما يتبادر إلى ذهننا قوله. والانفتاح هذا لا يعني، أيضًا، تشريع أبواب كانت موصدة، أو فتح أبواب لم تكن موجودة. يتحدّد البحث باستمرار بمقولة ما زالت صحيحة من أيّام أرسطو؛ بفكرةٍ هي بالقوّة موجودة إلى تحقّقٍ لها بالفعل؛ من انتقالٍ من أبيض إلى أبيض إلى صورة الأبيض المطلقة، كما قال مقدّم هذا العدد، ولا أدري لماذا تجاوز القول من أبيض إلى أبيض فإلى البياض. وهذا موضوع آخر.

والحديث يتوالى عن تجدّد المِتافيزيقا فإلى موتها وبعثها، وسيظلّ الأمر كذلك. ما زلنا نبحث، وما زال الإخوة والأصدقاء والزملاء ممّن معنا، أو ممّن سنأتي في الحديث عنهم يوالون القول في الفلسفة قبولًا وتمثّلا، أو تجديدًا وابتكارًا. فلا موت المِتافيزيقا أدّى إلى إضفاء الرحمة عليها، وإقامة مشاعر حزن أو حداد، ولا إعلان موت الإنسان أوقف ذرّيّة بني البشر، فما زالوا يعملون في سرّهم وعَلَنهم، فيتكاثرون عددًا ويُكثرون من الأفكار، ويجرّوننا إلى التباحث معهم في ما نقبل وما لا نقبل. وكذلك إعلان موت الله لم يوقف الإيمان به، بل عزّزه وكرّسه، وتعلمون اليوم مدى التمسّك بذلك صبحة وعشيّة، والعودة إليه،

(١) أقيمت الندوة ضمن فعاليّات المنتدى الفلسفيّ لمعهد المعارف الحكميّة في ٥ كانون الأوّل ٢٠١٠. وقد ناقشت العدد ٢١ من مجلّة المحجّة الذي خصّص لمعالجة موضوع «عودة المتافيزيقا».

(٢) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، وعميد كلّيّة الإعلام سابقًا.

تعالى، بجوهره وبما أوحى به، وما أوصل ذلك كلّه إلى أصول، وما أولد من أصوليّات.

إنّ الدخول من زاويتي في نقاش لأبواب المجلّة وأبحاثها لن يُقدّم أو يؤخّر كثيرًا. بعضها عاد إلى الوراء، وبعضها طرح إشكاليّات قُدّمت باقتضاب كفصلٍ من كتاب، علمنا أوّله ولم نعلم آخره، وبعضُها تعمّد المقارنة بين مناهج من عندنا، وبعضها عند الآخر، الأمر الذي يجعل مسألة التقريب واحدة من إمكانيّات مطروحة، لا يضاهيها أهمّية إلّا مسألة المصطلح الذي، وكما نلاحظ من بعض مقالات هذا العدد من المجلّة أنّنا أمام تجديد آمل أن ننتفع به ببركة شيخنا الشيخ شفيق جرادي، كما نلاحظ في الترجمات إحكامًا في السبك نادرًا ما نجده في الترجمات المتداولة.

# ديوجين باحثًا عن مصباحه في ظهيرة الحداثة:

## لقاء سقراط في عتبة الألفيّة الثالثة

مطاع صفدي[1]

في المسارات الفلسفيّة المودية إلى الحداثة، تكفُّ الفلسفةُ عن الانهمام بإنشاء المذهبيّات الدُغمائيّة وتقنع بإثارة السؤال ومعارضة الجواب؛ إنّه انتقالٌ من التعالي إلى المحايثة، من العقلنة إلى المفهمة. وإذ تتأكّد الحاجة إلى الفلسفة لتصيغ من معارف العلم رؤًى في الإنسان والعالم والعصر، ومع تحوّل الذاتيّة الفلسفيّة إلى ذاتويّة تنادي بصراع حضارات على أساس هويّات مدعومة بثقافويّات، نجدُنا أمام بروز متجدّد للمتافيزيقا، يدعو حكيمَ العصر إلى إصلاح الحداثة بتحكيم معايير الصحّة المعرفيّة والمشروعيّة النقديّة.

كيف يمكن أن تُفهم الحكمة في هذا المفترق بين الألفيّتين السابقتين والألفيّة الثالثة اللاحقة؟ هل يمكن أن نصادف سقراط في شوارع أيّة مدينة يونانيّة حديثة، أو أوروبيّة، أو أمريكيّة، أو عربيّة إسلاميّة؟ هل بَطُلَ دور الحكيم، وضاعت حرفة البحث عن الحقيقة؟ ومن يُناط به في أيّامنا هذه أن يثير أيّة أسئلة تتعلّق بالحقيقة؟ ألم يقل سقراط قديمًا إنّك لن تبحث عمّا لا تعرفه من قبل. ومع ذلك، قد يكفي أحيانًا عنوان البحث عن الحقيقة كيما يؤكّد السالك دربها، أو الباحث عنها، أنّه يمتلك ثمّة شعورًا بوجود الحقيقة تحت طائلة كلّ هذه الخطايا التي تلفّ الحياة العامّة للجماعات، كما العيش الخاصّ للفرد. كما لو أنّ طغيان وجود السلبيّات يدفع إلى تأكيد الصحّ بطريقة ما، وفي مكان ما. فإنّ سقراط لم يكن له أن يهجر العيش العاديّ، وامتهان العمل المفيد، وإعطاء ذات النفس للتفكّر، وحضّ الآخرين على تأمّل معتقداتهم، وأساليب تعاملهم اليوميّ فيما بينهم، وصولًا إلى التساؤل الذي يرقى إلى مرتبة طرح المفاهيم العليا، إن كانت لها دلالاتها المستقلّة عن رأي الصدفة وفكرة الظرف

(١) مفكّر عربيّ. مدير مركز الإنماء القوميّ ورئيس تحرير مجلّتي العرب والفكر العالميّ والفكر العربيّ المعاصر.

الطارئ، وما يمكن تصنيفُه في خانة الحلول الجاهزة للمشكلات المطروحة.

نقول، ما كان لسقراط أن يفعل ذلك بدون شك، إلّا لأنّه رفض أن يتسلّم معانيَ الأمور كما هي. ما يوصف بالوقائع اليوميّة، والدلالات الرائجة، والقيم المبنيّة عليها، ليست هذه التسميات حاملةً لصوابها بطريقة مسبقة أو آليّة. ما جرت عليه العادة من دلالات الفهم والتفاهم والتداول، أنّها كلّيّات لفظيّة لا تمتلك «قِيَم» جدارتها العمليّة، أو صلاحتها الفعليّة، في ذاتها. إذ إنّ مجرّد كون القول أو السلوك مُتعارفًا عليه، ومقبولًا بدون تردّد، لا يجعله يمتلك صحّته النهائيّة. فإنّ وضع ظواهر الحياة العامّة واليوميّة موضع الاستفهام قد يكسر مرجعيتها الهشّة مثلًا. فالعادة، رغم فعاليّاتها غير القابلة للتجاهل، وقدرتها على تحويل العابر إلى دائم، والعارض إلى أصيل، والجزئيّ إلى كلّيّ، والتصرّف الفرديّ إلى ما يشبه القاعدة للآخرين، رغم هذه الفعاليّة الشاملة التي قد تُرجَع إليها صناعة القواعد والنُّظُم في الواقع قبل أن تنصّ عليها التشريعات، أو يستوعبها علم الأخلاق، أو يبرّرها علم المنطق، إلّا أنّها، هي في حدّ ذاتها، لا تصلُح أن تؤسّس علمًا سليمًا للواقع، ولا أخلاقًا عقلانيّة، وبالتالي، فإنّها تشكّل النقيض الأوّل للحكمة. ذلك أنّ أقوى ما يستفزّ الحكمة هو استناد القول أو الفعل إلى مجرّد شُحنة من سريان التداول والاضطراد. فالحكمة والعادة نقيضان على صعيد الواقع، قبل أن يكون ذلك على صعيد التحليل والمقاربة المنطقيّة. هذا لا يمنع بالطبع، أن تلجأ الواقعيّة الأنغلو-سكسونيّة، منذ هيوم، إلى اعتماد العادة كمبدإ للتعلّم، أي لإنشاء المعرفة، كما أنّها تُقدِّم الأساس شبه المادّيّ لتكوّن قوانين المنطق، بدءًا من تفسير مبدإ السببيّة الذي هو قوام العقلانيّة. إذ أنّ اقتران حدث ما بما يسبقه، أو يلحق به بصورة مستمرة، يجعل العقل لا يتصوّر حدثًا، أو شيئًا، إلّا وهو مسبوق بما يُنتجه. إنّه تكرار الاقتران بين السابق واللاحق في تسلسل الأحداث أو الأشياء، أنشأ عادة التفكّر بالترابط السببيّ. وعلى هذا، فالعقل لا يمتلك ذاتيًّا مبدأ السببيّة، بل يكتسبه بفعل التجربة، وما تقدّمه من ترابط الوقائع فيما بينها، كأنّما، بالنسبة للوضعيّين، بدءًا من هيوم نفسه، ليس التفكير المنطقيّ إلّا نتاج مراس واعتياد. هذا لا ينفي أن يطرح العلم التجريبيّ فيما بعد، مسألة الخصائص التي تجعل هذا الشيء هو ما يبدو عليه وفيه من الدلالة. فالاعتياد وحده غير كاف لقيام السببيّة إن لم يُبرِز التحليل المنطقيّ، أو التجربة، عواملَ التأثير والتأثُّر في تسلسل المعطيات، وردّها إلى قوانينها الموضوعيّة[٢].

(٢) لقد شكّل سؤال: هل المبادئ العقليّة فطريّة فيه، أم أنّه يكتسبها عن طريق التجربة؟ المحور الفاصل بين أكبر تيّارين في

ولقـد فُهِمَـت الحكمةُ منذ القديم علـى أنّها هي العلم المحيط بكلّ شـيء. والحكيم هو رجـل المعرفة الشاملة. لكنّ الأهـمّ في مسألة هذا العلم هو أن يقدّم صـوابَ الأمور أساسًا للاهتـداء في السلـوك الخاصّ والعـامّ. فالمعرفيّ ليس علّـةً لذاته، بقدر ما هـو سبيل لضبط التصـرّف الإنسانيّ. مثل هذا المنظور الطبيعيّ لما تعنيه الحكمة شكّل امتيازَها المعرفيّ بما أدّى إلى تأكيد التلازم بين المعرفة والسلوك، وجعل ما هو أخلاقيّ يتبع الصواب العقلانيّ. أي إنّ صَلاَحـةَ الفعل مبنيّةٌ على سلامة الاختيار التي لا تتحقّـق إلّا بفضل المعرفة الشاملة لوجهَي الفعل، وهما دافعُه وأهدافُه الإنسانيّة من جهة، وأساليب وأشكال تجسّداته العمليّة من جهة أخرى.

غـير أنّ الحكيـم ليس هو العالِمَ تمامًا، ولا الواعظَ الدينـيّ، أو المفكّرَ الأخلاقيّ. ذلك أنّ الحكمـة لا تتّحدُ تمامًـا مع المعرفة. ليست هي الناطقة بها كما هي، ولكنها هي المؤشّرة على دربهـا، والتأشـيرُ يحتمل بلوغَ الهدف أو الـتردّد في استبصاره، وحتّـى العجز عن إدراكه كذلـك. ولقد وعى سقراط هذا الفارق الأساسيّ بين عطاء المعرفة وهواية الحكمة. فالمعرفة حياديّـة في حـدٍّ ذاتها. أمّـا الحكمة فإنّها لا تستطيـع أن تفترق عن الغاية التـي ترمي إليها، وتنصـح بالوصول إليها. وقـد لا يبتعد فهم الحكمة كثيرًا عن استخدامهـا العامّ، وهي أنّها مشغولـة أساسًا بهمّ الهداية. كأنّما لا قيمـة للحكمة إلّا بقدر ما تنير الطريق أمام صاحبها أو المتلقّي لها. غير أنّه، بعـد تراكم التجارب المقترنة بالمذهبيّات الفكرويّة والعقائديّة الكبرى، قد تتواضـع الحكمةُ العصريّة اليومَ دون مطامح الهدايات النهائيّة. وربّما تقنع بدور الباحث عـن الطريـق، أكثر من دور المعبِّـد والمهندس لمعالمه، والفـاتح على مداه الأبعـد الموصل إلى الهـدف المحـدّد قبليًّا. ذلك أنّ حكيم العصـر لا يُبشّر أحدًا بالسكينـة الأخيرة، وليس لديه مـن أوهام أجداده حكماء الماضي، ما يعِدُ بـه من جنّات النعيم المفقود. قد لا يكون فخورًا

---

الفلسفـة، هما، تيّـار العقلانيّة والمثاليّة من ناحية، وتيـار التجريبيّة أو الإمبريقيّة والواقعيّة من جهـة ثانية. وانقسمت أوروبا جغرافيًّـا وثقافيًا بينهما، فالقارة الغربيّة، بدون بريطانيا، كانت مسرحًا دائمًا للأوّل وتطوّراته، وخاصّة ما بين ألمانيا وفرنسا، بينمـا استمرّت الجزيـرة البريطانيّة موطنًا للنزعـات التجريبيّة، وصـولًا إلى البرَغماتيّة التي هاجـرت مقدّماتها النظريّة نحو القـارّة الجديـدة أمريكا، وتطوّرت أجيـال متابعة من نموّ النزعة البرَغماتيّة. ولا شكّ، يُعتـبر هيوم وجون لوك من المؤسّسين الأوائـل للتجريبيّـة الأنغلوسكسونيّة. وقد اعترف كانـط بأنّ قراءته لهيوم أيقظته من سبـات الدُغمائيّة. وهو يعني تأثّره، في الدرجة الأولى، بهذا التفسير الاكتسـابيّ للمبادئ العقليّة، اعتبارًا من مبدئها الأوّل الذي هو العليّة. وبالطبع، فقد حسم العلم الفيزيائـيّ هـذه الإشكاليّة بطريقة الكشف عن العوامل المادّيّة المؤثرة ببعضها. لكنّ المسألة لا تزال لها تأويلاتها المختلفة على صعيد العلوم العقليّة والفلسـفة.

أنظر، كتاب هيوم الكلاسيكيّ:

Hume, *Traite de la nature humaine* (Aubier, 1983).

بامتلاك المعرفة أفضل من غيره، لكنّه يمتلك شجاعة الإعلان عن جهله الأصليّ. فهو بذلك يريد أن يتجاوز أجيالًا من الدعاة الكبار الموجّهين لتاريخ الأفكار والعقائد الكليانيّة، ويرجع إلى سقراط أثينا، كيما يبعث ثانيةً نموذج الحكيم المبشّر بجهله في الألفيّة الثالثة. والجهلُ هنا، لا يعني الخلّو من المعرفة، بقدر ما هو التذكير بغير المعروف بعد، أو الانهمام بالمجهول الذي لا يمكن أن تغطّيه أيّةُ معرفة مهما بدت على أنّها كذلك(٣). أوَليسَ مجهولُ المعرفة هو أعمق من معلومها. فالفيلسوف يبحث عن تلك المعرفة التي يظلّ جوابها المُعطى فاتحًا على سؤالها السابق. لا يُنهي سؤالَها، بل يجعله يطرح راهنيّتها، كما لو كان هو رهانها الدائم ما بين حدّي الخطإ والصواب.

في الماضي، لم يكن ثمّة تمييز بين المعرفة العلميّة والمعرفة الفلسفيّة. ولذلك كان على الحكيم ألّا يكتفي بالتأكيد على شروط المعرفة، بل لا بُدّ له كذلك من المغامرة بإعطاء معارف مختلفة في شتى الحقول. كان الفيلسوف موسوعيًا ضامًّا لمعارف عصره كلّها، ومضيفًا عليها خبراته الجديدة. وكان همُّ التمييز بين المعرفيّ واللامعرفيّ يقدِّم امتيازَ الفيلسوف على رجل العلم القديم. ولقد تنبّه سقراط إلى هذا الفارق الأساسيّ بين أسئلة الفيلسوف وأجوبة المدّعين للمعرفة والناطقين بمفرداتها. وهم كانوا أيضًا، مُعتَبرين من فلاسفةِ وحكماءِ أزمانهم. وكان دعاهُ نيتشه بطبيب الحضارة. هذه التسمية قد تصلح بالنسبة للدور الشائع الذي كان يضطلع به حكماء العصر الإغريقيّ السابق على السقراطيّة–الأفلاطونيّة. وهو الدور الذي رشّحه أفلاطون نفسه ليكون الفيلسوف رئيسًا على جمهوريّته المدينيّة العادلة(٤).

أخيرًا، فإنّ الحكمة العصريّة لم تعد تمتلك ذلك الطموح الذي شغل فلاسفة التاريخ بالبحث عن المذهبيّات القادرة على إنشاء جمهوريّات أفلاطونيّة تحت تسميات مختلفة. وهي بالأحرى تريد أن تسترجع سقراط الآخر غيَر الأفلاطونيّ. هذا البَدَويُّ الذي يقنع بالتشرّد في شوارع المدينة، بدلًا من التبوُّء على عروشها، مستوقفًا شخصيّاتها اليوميّة القائمة بأعباء إدارتها والتصرّف بشؤونها، يستوقفها مستوضحًا منها «حقائقها» التي تعتنقها وتمارسها كمسلّمات راسخة. بمعنى أنّ حكمة العصر لم يعد لديها ما تقدّمه من معارف أو

---

(٣) يقول المثل الدارج، إنّه كلّما ازداد الإنسان علمًا ازداد جهلًا، وكما اعتُبر اكتشاف النار بمثابة بداية التاريخ بالمعنى الحضاريّ، كذلك فإنّ اكتشاف فيزياء النانو، أي الجزيئيّات، قد يُعتبر بداية العصر الكونيّ الذي لا يزال العلم الإنسانيّ يراوح في عتبته، لكنّه يسجّل كلّ لحظة مكتسبات جديدة على طريق إنشاء العقل الإلكترونيّ الذي يبشّر وينذر معًا بأعظم وأخطر ثورات المعرفة القادمة.

(٤) *Apologie de Socrate – Criton* (Paris: GF-Flammarion, 1992).

حقائق جاهزة، بقدر ما إنّها تبحث عن إعادة التفكير في جاهزيّة المعرفة نفسها، في شروطها العقليّـة كما في نجاعتها الإنسانيّة، وليس العمليّـة فحسب. ومثلُ هذا البحث لا يتضمّن ما يُسمّـى بنظريّة المعرفة، أو الإبستمولوجيا، كما أنّه ليس أخلاقويًّا وعْظيًّا. وعلى الأخصّ، لم يعد يمكنه أن يحتمل أعباء أيّة أيديولوجيا سياسويّة، أو إسكاتولوجيا تبشيريّة.

وقد يمكـن أن ينطبق على حكيم العصر أنّه شاعر مفهومـيّ، حسب مصطلح نيتشويّ، أراده أن يميّـز الفلاسفـة السابقين علـى الأفلاطونيّة. فقـد تخلّى حكيم العصـر عن هدفيّة السلطة، سواء كانت حكومة الجمهوريّة العادلة، أو الشَّرَفيّة المعطاة لوظيفة طبيب الحضارة. لعلّـه يتمتّع، أخيرًا، بموهبة الشاعر المفهومـيّ عندما يحقّقه فيلسوف عصريّ جدًا، هو جيل دولوز Gilles Deleuze، عن غير إرادة ربّما. بيد أنّه غدا واعيًا كلّ الوعي لما يعنيه شاعر يبدع المفاهيـم بدل القصائد. ويكون همّه صناعة المفهمة بديـلا عن العقلنة(٥). وهو سؤال يتعلق بفـنّ إنتاج المفهوم وصناعته، أكثر من المفهوم ومضمونه نفسه. وربّما كان هايدغر النموذج الأوّل عـن الشاعـر المفهومـيّ الذي يقوم، عن وعي حـادّ، بإعادة مفهمـة الشعر. فلم يقم هايدغـر، مثلًا، بتأويل هولدرلن Hölderlin كيما يكتشـف فيه دلالات نصّه، بقدر ما بنى الفيلسـوف نصًّا مفهوميًّا آخر لا يوازي قصيـد الشعر الأصليّ، لكنّه يمتلك شعريّته المختلفة في تَناصّهـا الخاصّ على حرفيّته ودلاليّته هو. أمّـا دولوز فلم يتحدّد بشاعر أو مبدع معيّن، لكنّه أطلق للفلسفة العنان لاختراق ما لا يُحدّ من نصوص الأدب والفنّ، مطالبًا إيّاها بحصّة السـؤال الفلسفيّ من الناتج الإبداعيّ. كما لو كان المـادّةَ الأولى الخام التي تُصاغ منها أسرةٌ أخـرى من الأفاهيم العارضة وغير النهائيّة، ولكن المشيرة قليـلا، أو كثيرًا، إلى ما هو أوسع منهـا وأبعد مدى، إلى هذا الدالّ: الكونيّ الغامضـ، الذي لا يمكن الانتهاء من مَفهمته. أي إنّـه لا بدّ لكلِّ سَرْد إبداعيّ أن يتميّز بامتـلاك ثمّة قدرة على تأشـيرة، وإلّا لما كان إبداعيًّا. وهنا، في هذه المسافة المُبهمة بين الإبداعيّ المتميّز والدالّ الكونيّ، يستطيع السؤال الفلسفيّ استنبـاط الأفاهيم التي لا تلبث حتّى تستقلّ عـن مادّتها الخام الأوّليّة، لتنسج مدار انتظارها الفجائيّ، غير المأهول مسبقًا بأوقات الآخرين وتوقّعاتهم.

حكيمُ العصر ليس مخترعَ أجوبة بقدر ما هو المعارض المزمن للأجوبة. كما أنّه لا يستطيع

(٥) انظر،

G. Deluze, *Qu'est-ce que la philosophie* (Minuit)

الترجمة العربيّة: **ما هي الفلسفة**، إشراف مطاع صفدي (بيروت–باريس: مركز الإنماء القوميّ).

أن يبقى سقراطيًا خالصًا، متمتّعًا بموقع التساؤل فحسب. هذا الغرور اللذيذ، الذي يجعل مكان الحكيم خارج متداولات الفهم والسلوك العامّ، قد يمنح صاحبه شعور المتحرّر من القوالب الجاهزة، بيد أنّه لا يحرّره من وطأة الفراغ، وأنّه مُطالَبٌ بضرورة الجواب مهما كان صعبًا. وأحيانًا كثيرة، مستحيلًا. لذلك، عندما يعتبر دولوز أنّ مهمّة الفيلسوف العظيم هي إبداع المفاهيم، فهو يفترض حتمًا أنّ هناك كثرة لامتناهية من المفاهيم المعروفة أو غير المطروقة بعد. وليس هناك المفهوم *begriff* بالمعنى الهيغليّ. ليس هناك ذلك الواحد الفلسفيّ اللامتناهيّ في ذاته، والذي ينبغي على المفكّرين أن يقاربوه، كلٌّ على طريقته. إنّ التعدّديّة هي من طبيعة المفهوم. وقد يمكن أن يُعبَّر عنه بلفظ مخفّف عربيًّا وهو الأفهوم. إذ إنّ الأفهوم يردّ على تعدّديّة الأسئلة وينفر من واحديّة الجواب. فالأفهوم يقع على مسافة التأرجح بين صيغة الاستفهام وحسم التأكيد. لا يبرأ من حيرة التساؤل كلّيًا، ولا يجزم مع نهائيّة الاستجابة. ذلك هو منهجٌ في المحايثة غير نظاميٍّ تمامًا، ودحضٌ متنوّعُ الصِّيغِ والعبارات للمفارقة، واستقرارِ العقلانيّات الكلّيّة.

ولعلّ دلالة الهداية، عربيًّا، هي أنّها تكتفي بالإشارة ولا تعطي المؤشَّر عليه. لهذا، فإنّ حكيم العصر تخلّى عن أخلاق الأجوبة الكلّيانيّة، واعتصم بدور أقرب إلى الهداية حول الطُرُق الموصِلَة إلى المعرفة دون التورّط حتّى في شقِّ الطرق، أو تعبيدها. فما دام الاعتصامُ في موقع الاستفهام، دائمًا يُنَجّي صاحبه من الانزلاق إلى مهاوي دعاوى الحلول المحسومة، فإنّ هذا الإصرار نفسه على الاستفهام يؤكّد بطريقة غير مباشرة إمكانيّةَ أن توجد الأجوبة في مكان ما. أي على المتسائل ألّا يكفّ عن همّ البحث والتنقيب. ذلك أنّ الجاهز والمتداوَل لا يحرّر الرافض من حثّ الذات والآخر على ضرورة العثور على البدائل، وحتّى اصطناعها أحيانًا كثيرة، إن تعذَّرَ اكتشافُ ملامحها الأصليّة. فالحكمة في هذا العصر من نهاية التاريخ، إن كانت تُعلن يأسَها من ادّعاء الحقيقَة، لكنّها تؤكّد مشروعيّة السؤال عنها أبدًا. وقد يكون موقفها ذاك لصيقًا بجوهر التغيير الذي أصاب فلسفة الالتزام نفسها في العمق، إذ لم يعد هو ذلك الالتزام الآمر الناهي؛ الآمر، مثلًا، باتّباع هذه المنظومة المعيّنة من الأفكار ورفض كلّ ما يعارضها، أو الناهي عن بدائلها الممكنة. فالتزام الحكيم هو أنّه أمسى السالك على درب، بل دروب، الحقيقة، وليس المالكَ لها. لأنّه ليس ثمّة امتلاكٌ للحقيقة وطرقها بقدر ما هو التزام بمشروعيّتها فحسب، حيثما تبدّت لها إشارة ما. والحكيم هو الملتقط لتلك الإشارات وليس الصانعَ، أو الضامنَ لما تشير إليه. بل إنّ حكيم العصر تحلّل من أعباء الضمانات كلّها. إنّه بالأحرى يُنذر باللاضمان وحده. إنّه يتعلّمُ ويُعلِّمُ السالكين معه العيشَ في خطر الفُجاءة

مـن أيّـة جهة تجيء. بل ليس هو العيش في الخطر، حسـب توجيه زرادشت النازل من جبل العُزلـة مع الحقيقة، إنّما هو التعايش مع المجهول. فالمجهول هو مالكُ فُجائيّته، ما دام الآخرُ لا يمتلك عنه أيّةَ معرفة. والفُجاءة هي المنذِرة باللاضمان، باللاأمان. إنّها تضع السالك على عتبة الصدمـة دائمًا من كلّ شيء، وفي تقاطعات الطرقـات ومنعطفاتها الخطرة، وليس في نهاياتها السعيدة أبدًا.

ليس في عينَي الحكيم اليـوم الدهشةُ المعهودةُ، ولا حتّى بـراءةُ الطفل المكتشِف لغرابة العالم من حوله. هل أضحى كذلك ممّن لم تعد تدهشهم أيّةُ حقيقة، حتّى صار بريئًا من قصص الحقائـق كلّها، ولم يتبقَّ في عينيه إلّا سطوعُ أنوار الظهيرة بـدون شمسها وَسَمْتها معًا؟ ولو كان رأى الشمس حقًّا، واستطاع أن يحدّد لهـا سَمتًا، لكان ألقى حكمته الأخيرة وصعد إلى جبـل زرادشت نهائيًّـا وإلى غير رجعة. ما يمكن قوله، إنّ العصـر ينتظر شخصيّة الحكيم ديوجـين، كيمـا يشعل مصباحه الضعيـف، ويجول به في هذا الوقت مـن الظهيرة، حيثما تسطـع كلّ الأنـوار، ما عدا نـور الحقيقة، لأنّه ليس بينها ذبالةُ ديوجـين، وحدها صاحبة الضـوء الخافـت الذي إن اشتعل ذاتَ مرّة فلن تقوى علـى تبديده أقوى عواصف السطوع المصطنعة.

مـع ذلك، ينبغي للمفكّر، في هذا العصـر، ألّا يستقيل من دوره، ألّا يغيب عن شخصه. خاصّـة وأنّ الحكمـة التـي أطلقها ذاتَ مـرّة فيلسوفُ القـرن العشريـن المنقضي هايدغر، والداعيـة إلى أنّـه ينبغي التفكير في التقنيّة بطريقة غير تقنيّة، هـذه الحكمة تلقى كلّ أهمّيتها مـع الألفيّة الثالثـة، بعد أن أصبحت التقانة تنتقل من عـالم الأدوات إلى عالم الذوات(٦). أي إنّـه أصبـح لدينا اليوم ما يُسمّـى الإنسان التقنيّ، وليس فقط هو المنسـوخ عن الأصليّ، أو الروبوط. بل هو الإنسان عامّة الذي «يقبل» الفكر التقنيّ، وقد أمسى موجّهًا لذاته والآخر معًا، وليس تجـاهَ العالم، ولا كأسلوبِ تعاملٍ مع الأشياء فقط، إنّما كأسلوبِ تواصل مع ذات النفس أساسًا، عندي وعند الآخر؛ ما يعني أنّ فرصة الاختيار الممنوحة، عادة، ما بين المادّية والإنسانيّة، قد ضاعت لحساب القطـب الأوّل. وأضحى الاختيار حصريًا بما تقدّمه التقانة

(٦) هـذه النقلة للتقانة من عالم الأدوات إلى عالم الذوات، لم تعد مجـرّد تحذير مستقبليّ، بل أمست تهديدًا من النوع الأنطولوجيّ الحاسـم بالنسبة لكلّ الثقافة الجارية على مبـدإ تميّز الإنسان دائمًا عن أدواته. وقد أثار التلعيب الخلويّ، وإمكان الاستنسـاخ، عاصفـة فكريّة هائلة احتلّت أحد المراكز الأساسيّـة للاهتمام الفلسفيّ المعاصر. وأحدث مقاربة لهذه الإشكاليّة قدّمها إدغار موران في كتابه الأخير: المنهج، وهو المجلّد الخامس من أعماله الرئيسة حول هذا الموضوع:

E. Morin, *La methode (5), L'identite humaine* (Seuil, 2001).

مـن خيارات وسائلها الخاصّة بهـا فقط. وعلى ذلك، فإنّ نظريّة الخليّـة الدماغيّة باعتبارها محلًا عصبيًّا «ماديًّا» للمعلومة، قد انزاحت أمام الاتّجاه التشريحيّ الجديد الذي يصرّ على أنّ الخليّـة الدماغيّة هي صانعةُ المعلومـة، وليست مجرّد محلّ أو حامل لها. وإذا كانت النقاشات احتدمـت مجددًا مـع تقدّم تقانة النانـو nano، إلى درجة سمحت بإرجـاع مختلف النوازع النفسيّـة إلى مراكز عصبيّـة، وليس فقط إلى حـركات الجسد والوظائـف الفزيولوجيّة، إذ إنّ تكنولوجيـا الاستنسـاخ تحاول أن تثبـت عُقم الجدل القديم حـول العضويّ والروحيّ، أو الجسـديّ والإنسـانيّ، فإنّ كلّ هـذه الكشوفات الكثيفة والمتلاحقـة في مختبرات الجسد وأسـراره العضويّـة أوّلًا، لا تُبطل العنصر الإنسـانيّ، بقدر ما تعيد تأكيـد أنّ الإنسان بدون جسـده هو تجريد خالص[٧]. وأنّ الجسد ليس هـو كذلك إلّا لأنّه جسـدُ الإنسان. وعلى ذلـك، لا يتلقّى الجسـد إنسانيّته من خارجه، وما الروح إلّا فكرة تبسيطيّة عن تلك الوحدة المتكاملة المتمثّلة أصلًا في عضويّته المباشرة. وحتّى عندما سوف يغدو تغييرُ أعضائه الظاهرة أو الداخليّـة من عاديّات الطبّ المستقبليّ، فذلك لا ينفـي أنّ الخليّة الحيّة سوف تظلّ تتمتّع بأسرارها الخَلْقيّة إلى أبعد مدى، في عصر سيادة التقانة العضويّة. فكيف يكون الأمر بالنسبة للخليّـة الدماغيّة في رأس الإنسان، وأساليـب تواصلها اللامتناهية في السرعة والدقّة ما بين ذرّاتها الإلكترونيّة؟ هذا الانسراع القُصوَويّ الذي تتحرّك بموجبه مويجات الطاقة الدماغيّة لإنتـاج أبسـط نسيـج للمعلومة من تشكيـل الكلمة والعبـارة، وربط الـدلالات وتحصيل النتائـج غير المعدّة سابقًا،كلّ هذه العمليات البالغـة الانسراع المطلق، لا يمكن إهمالُ كونها ذاتيّـةَ التحـرّك والانتشار الانتظاميّ المؤدّي إلى تحقيق قَصْـد وغاية، هي ذاتيّةُ الوعي كذلك بقصديّتهـا. فالدماغُ الإنسـانيُّ الذي تغزو وقائعَهُ التقانةُ المتقدّمـةُ، سيظلّ إلى أبعد أجلٍ هو مستـودَعُ الأسرار الأخيرة لنوع من الروحانيّة العلمانيّة التـي تَغْرُفُ منها الحكمة الحداثيّة. فـكلّ كشفٍ تقانيٍّ في الغابة الجسديّة الدماغيّة، إنما سيؤسّس مساحةً إضافيّةً لنشاط الحكمة الحداثيّـة، وتغذية مخزونِ الرصيد الذي تشتغـل عليه الروحانيّة العلمانيّة، أو الثقافة الحريصة على إعادة تنوير المنير نفسه أكثر فأكثر وأغنى في السطوع والشمول.

هنالك دائمًا بروزٌ متجدّدٌ لمتافيزيقا ما، باحثة عن أبجديّتها غير المكتوبة أو المصنّفة بعد. ودورُ الحكمة السقراطيّـة الحداثيّة هو إشعارُ مفكّر العصر بأجواء هذه المتافيزيقا التي ستأتي دائمًـا مختلفة عن أنماط تداولهـا السابقة، كما عن تراكمات دلالاتهـا. ففي مجال الجزئيّات

(٧) E. Moir, op.cit.

اللامتناهيــة، ســواء كانــت في الفيزياء المادّيّــة أو العضويّــة والعصبيّة خاصّــة، يبدو الحكيم الحداثويّ أنّه أشدّ المفكّرين اهتمامًا بالكشوف العلميّة في هذه الميادين، لأنّه يتثبّت أكثر من أنّ هويّ الإنسان متجاوزٌ لكلّ هويّة معرفيّة أو متافيزيقيّة سابقة. إنّه هويٌّ مستقبليّ واستقباليّ لما لا يعرفه عــن ذاته هو، أو أيّ داعية تنبؤيّ آخر. فالشطــر الأوّل من عبارة المتافيزيقا، أي «المتــا»، إنّمــا لا يقع ما وراء الظاهــر، ولكن ما بعد كلّ ظاهر؛ فالظاهــر الحقيقيّ ليس وراءه إلّا عُمْــقُ الظهور نفسه الــذي يصل إلى سطحه. ولكن هو ما يأتي بعد الظاهر، ممّا لا يتمتّع، بعدُ، بنعمة الظهور والبيان. فإنّ حكيم العصر هو فارس البيان، حارسُه، وطالبه الأوّل بدون منازع. ليس ذلك إلّا لأنّ العالم لا يبلغ وقتَ ظهيرته أبدًا، وإن خُيِّل لبعض مواطنيه المتعجّلين أنّهــم يعيشون آنيّة الظهيرة، فإنّ حكيم العصر مضطرٌّ دائمًا أن يوقد مصباح ديوجين مجدّدًا، محاولًا أن ينير به «ظلام» الظهيرة مرّة بعد مرّة.

ليــس كلّ نور هو بيــانٌ، فالنور الساطع الشديــد يمحو نصّه، كما النــور الشحيح يعدم حروفيّتَهُ. والنور العاديّ وحده هو المقابل، لأنّه لا يدَّعي كشف كلّ مرئيّ، ولا يخفيه، بل يَعِدُ بهما معًا: الساطع والظليل. ولذلك، تبقى المهمّة الأولى للحكمة اليوم، كما كانت منذ أيّام سقراط وما قبله، هي البحث عن الحقيقة دائمًا. لكنّها في الزمن العولميّ أُصبح لهذا البحث عــن الحقيقة حقٌّ إنســانيٌّ أنثربولوجيٌّ، واجتماعيٌّ سياسيٌّ في آن، إنّه **حــقُّ الفهم**. فقد تتقدّم العلــوم في كلّ ميدان وتحصِّل معارف هائلة ودقيقــة في كلّ شأن من شؤون المادّة والطبيعة، لكــنّ ذلك لا يترافق، بذات النسبة، فيما يتعلّــق بجاهزيّة الفهم، وما تعنيه ثقافة فَهْم الفهم. هذه المسألة تتعدّى حرّيّة التفكير والتعبير المتعارف عليها في كلّ دساتير الدول الحديثة. إنّها بالأحرى تنصبُّ على قصديّة التدخّل في فهم الفهم، والعبث في جاهزيّته التلقائيّة. فإذا كان جوهــر الاجتماع الإنسانيّ يقوم على التواصــل، وخاصّة في هذا العصر المتميّز بثوريّة أدائيّة الاتّصال، وتقنيّتها المبدعة، إلّا أنّ التحكّم فيما تعنيه جاهزيّة التواصل، كفعاليّة عُليا لإنسانيّة الحداثة، إنّما يجيء هذا التحكّم من سجلّ آخر مغاير، إن لم يكن مناقضًا تمامًا لهذه الجاهزيّة، ومتلاعبًا بأدائيّتها، وضدًا على تلقائيّتها الأصليّة، أو بديلًا تحريفيًّا لآليّتها.

إنّ فهــم الفهــم ليس موضوعًا إبستمولوجيًّا محايــدًا. لسنا نحن في صدد إعادة اكتشاف للوظائــف العقليّة المختصّة بإنتــاج المعرفة أو تنظيم شكلانيّتها. كمــا أنّ فهم الفهم، اليوم، لا يولّــد إشكاليّات فكريّــة تقع تحت جناح نقد العقل النظريّ الكانطــيّ، وإن كانت تتبقّى لهــذا النقد حــاكميّتُه الفلسفيّة الأوّليّــة، وفي كلّ ما يتعلّق بالأهمّيّة القصوى المُعطاة للمتعالي في إضفــاء الخاصّــة المعرفيّة على معطيات الحسّ، وتحويلها من مجــرّد مادّة خام إلى مفردات

معقولــة، وقابلة للتــداول المعــرفيّ. إلّا أنّ إشكاليّة النقديّة الكانطيّة باتــت الآن مضطرّة إلى مبارحة مساحتها التأمّليّة الخالصة، ومغادرة عادات، بل تقاليد، الممارسة الفلسفيّة وتعاملها مــع مصطلحاتهــا العريقة. إذ يشعر حكيم العصر أنّه مهدّد بفقــدان كلّ هذه العُدّة الثريّة من متافيزيقــا العقل تحت ضغط طغيان نوع معيّن من متافيزيقا التداول اليوميّ لمفردات أخرى، أصبــح لها اسم المعلومــات، الموصوفة باللااستقرار، وانسراع التكــوّن والزوال، ما يعيدها إلى مجــرّد فيضان من الأضواء والأصــوات والإشارات العابرة، بدلًا عن عالم الأشياء والمعاني تجتاح الحواسّ عواصفُ من بروقِ اللمعان، السطوع والانطفاء. تلك هي المرآويّة المتسارعة الباهــرة المعطّلة والناسخــة لإمكانيّة التشكيل المشهديّ للأشيــاء، والحضور الدلاليّ المستقرّ للأفاهيــم والمعاني. وهي لا تكتفي بإلغاء إمكانيّة المشهديّة من أمكنة العالم الحقيقيّة، بل تعيد الأشياء ورموزها إلى حال السديميّة الأولى، الكاوُسيّة السابقة على ولادة الذات والموضوع، والعلاقة الجدليّة والتاريخيّة فيما بين حدّيهما.

لا عجــب أن يفتقِــدَ حكيم العصرِ لغــة الحوار. لا يدري كيف ينطــق الحكمة. فمن هو المستمــع والمحاور، مــا دامت المرآويّة تفرضــ قصوَرَيّة اللمعان الصامت بــدلًا من الضوء، والصخــب الآليّ بدلًا من موسيقــى الأصوات، ولهجات الألسنة ومــا وراءها من الأنفس الناطقة والهامسة بإيقاعاتها العفويّة.

إنّ سقــراط العصر لا يستطيع بسهولــة استعادة المدينيّة الإغريقيّــة، القائمة في جوهرها علــى اللغة كحوار. ما يعنيه السقراطيّ اليوم بالنسبة لســؤال فهم الفهم، أنّه ليس هناك ثمّة إمكانيّــة لممارســة الفهم علــى الفهم، إلّا بتوسّط الحــوار بينهما[٨]. هــذه الممارسة هي التي تخــرج المعنى من وضــع الهويّة والتطابق الساكن مع الــذات، إلى وضع الاغتراب والالتقاء بالآخر. فالتواصل هو جدليّة الهوية والاختلاف الفاتحة على الهُويّ المشترك بين المختلفين. هــذا الهُــويّ الذي لا يمكن مدُّ الجسر إليه إلّا عبر اللغــويّ المتحرّك، أي الحواريّ الذي يقدّم مادّة أوّليّة، أو شكلًا، نموذجيًّا لبناء نسق معقوليّ مشترك، يمكّن الفهمَ من ممارسة الفهم على ذاتــه، ولكــن، عبر الآخر الذي لا غنى عنه. وفي الآن عينه يعطــي ذاتَه سِياقًا حركيًّا، يجعل مفرداته تغادِر أمكنتها المعتادة وتلج إلى أمكنة غير متصوَّرة سابقًا.

---

(٨) لا تــزال فلسفــة التأويل تجد أعلامها الكبار مع قفزات فكر الحداثة ومــا بعدها، منذ أيام دِلتاي إلى هايدغر وغادامير، وصولًا الى أحد وجوهها اللامعة، وهو كارل أوتو آبل:

K.O. Apel, *Expliquer, Comprendre, La controverse central des sciences humaines* (Paris: Cerf, 2000).

الحكيــم ليــس رجل التأمّل فحسب، إنّــه محتاج دائمًا إلى أن يعرضــ صمته الذاتيّ على حوار-أصــوات الآخريــن. فاللغويُّ كامنٌ كتابيًا أو إمكانيًــا، ولا يحييه إلا الكلاميُّ، وهو الــذي يعطي اللغويَّ إمكانيّــة الترحُّل من سكون النَّسَق، ليتّجه حركيًا إلى السياق. فإذا كان الحــوار يستخدم المعقولات كثوابت في عمق الصورة، لكنّــه في كلّ عبارة قَوليّة، قد يجيء بالمختلــف. ما يؤكّد الحكمــة السقراطيّةَ كونُ الحكيــم ليس سوى الجاهل الــذي يبدأ أوّلًا بـ«معرفة جهله». وهو إقرار ملتبّس منطقيًا، لأنّ معرفة الجهل هي معرفة كذلك، وقد تكون أصعــب من المعرفة العاديّة المنصبّة على موضوعات معيّنــة. إذ إنّها قد تفتح على اللامتعيّن، علــى هــذه المساحة المجهولة التي يقرّ الحكيــم الصادق، مع نفســه أوّلًا، أنّه لا يعرفها بعد. وهــي مساحة زمنيّة يخترقها الحــوار مُدْخلًا عليها قلقَ الترقّب والانتظــار، غير مُتقَيّد سلفًا بقواعــد الاستنتاج والاستقــراء وحدها، ذلك أنّ الحوار ليس بحثًا عــن المنهجيّة، أو تطبيقًا آليًا لأيّة برمجة. إنّه ينمو خلال القفز بين الأفكار، وانخراط المتكلّم والمخاطب إنسانيًا، وليس لسانيًا فحسب، في تشابك التلفيظ والتمعين المختلفَين، إنّه يفجّر الضمنيَّ في التكلّم واللّهج والتأشــير، ويزرق منحنيات الصوت بالهامشيّ، وقد يهــدّد بغير المصرَّح به، وينقاد حديث التراشــق فيمــا لم يكن متوقّعًا. لا ينتشر في سياقات مستقيمة كلّهــا أو منحرفة دائمًا. بل هي تفاجــئ نفسها بانعطافات وانزلاقات، تضفي على الخطاب حركيّة متشعّبة. فإذا حاولنا أن نسأل عن حصيلة «الحقائق» المترتّبة عن كلّ محادثة أو محاورة، وجدنا أنّ مسيرة الأخذ والردّ لم تكــن لتتوقّف عند توافق ما، حتّــى تتبعه إلى أشباه أُخرى من الحقائــق الموقّتة والانتقاليّة، والإشارات الناقصة. فالحوار عند سقراط الألفيّة الثالثة لم يعد مصنّعًا لتجهيز المعقولات كما تتصــوّر الأفلاطونيّــة التقليديّة، بقدر ما أصبح [الحوار] يقدّم الشــيء عينه وما يغايره في آن معًا. والمغايرة تحتمل كلّ درجات الاختلاف وصولًا حتّى إلى الخلاف.

لكــنّ فهــمَ الفهم هو الذي يتيح تفكيــك المواقف المتعارضة وصــولًا إلى تعرية الأنظمة المعرفيّــة المختفيــة وراء الحجــج المتضاربة. وعلى ذلــك، يمكن لأعنف الصراعــات الحدّيّة، ســواء بين الأفــراد داخل الجماعة الواحــدة، أو ما بين المجتمعات والــدول، أن تتراجع من حــال النفي والإلغاء المتبادل، أي من علاقات الخلاف المطلق إلى حدود الإقرار بالاختلاف ودرجاتــه، ولا يتــمّ ذلك، إلّا بتدخّل الكلّيّ في الجزئيّ، والعامّ في الخاصّ. وتلك هي حرفة الحكمة ومؤسّساتها الأخلاقيّة والسياسيّة التي تنشئ المجال العامّ، حسب مصطلح هابرماز

الأصليّ[٩]. وهو المصطلح المعبِّر عن بنية الحضارة وقدرتها على تنمية سلطة التحكيم ما بين الإرادات والمصالح المتعارضة. ذلك هو دور الحكمة الحداثيّة المُنشئة لمؤسّسة التحكيم التي تمارسها عادةً سلطةُ القيم المتعارف عليها جماعيًا. ولقد تقاسم الدين والأخلاق والسياسة هذه السلطة دائمًا، وتداخلت حدودها وأوامرها التطبيقيّة فيما بينها، وخاصّة عبر مؤسّسات القانون والانتظام الاجتماعيّ العام. فالتحكيم ينقل الحكمة من مجال التخاطب مع المطلق، من طرف واحد هو الوعي وحده، وهو المفكّر، أو المصلح بالمعنى التداوليّ، إلى حيّز التعامل اليوميّ بين الأفراد والجماعات، حيثما تقع دائمًا تصالبات الخاصّ والعامّ. وهو الحال الذي يعبّر عنه بالنقلة النوعيّة من تلقائيّة شرعيّة الطبيعة والتراث، المتمسّكة بالرسوخ والثبات، بما تتطلّبه من درجة التطابق مع الهويّة والذات، كما هو شأن الحضارة في دلالتها الثقافويّة المتحدّية، هذه النقلة النوعيّة من ذلك الوضع البدئيّ، إلى وضع مجتمع المشروعيّات المتغايرة والمتحرّكة في ظلّ المدنيّة. وهو المجتمع الذي يعيش باستمرار ثقافة التحاور بين طقسيّة الهويّة وحركية الهُويّ، أي بين «الحدّ» وحاكميّته الشرعيّة الذاتيّة المتحدّرة عن الطبيعة والتراث كطبيعة ثانية، وما بين «البعد» وفعاليّة التحكيم داخل شبكيّات المتغيّرات الانسراعيّة للعلاقات بيذاتيّة في ظلّ مدنيّة الحداثة المتخالفة والمتغايرة مع نفسها باستمرار.

إنّ التحكيم في المجال العامّ يناظره الانهمام بالذات، حيثما تَرَعْرَع موطنُ الحكمة الفلسفيّة دائمًا، منذ تجارب الإغريق العريقة في شأن إرادة المعرفة من جهة، وانعكاسها العمليّ فيما يصطلح عليه التحكّم في ذات النفس، من جهة أخرى[١٠]. وكما نعلم، فقد انتهى قلق المعرفة ومعها إشكاليّة الحكمة التراجيديّة ما قبل السقراطيّة، وكانت ذروتها مع ذلك في انبثاق فلسفة السؤال مع سقراط نفسه، لكن الأفلاطونيّة وضعت حدًّا لها في افتراض الأجوبة، عن طريق ابتكار مفهوم المعقولات الثابتة والمفارقة، إلى أن تبدّد قلقُ المعرفة

---

(٩) يعود ابتكار مصطلح المجال العامّ إلى فيلسوف التواصل الكبير يورغين هابرماز كما هو معروف، وكان عنوانًا لأحد كتبه الأولى، ثمّ راح المصطلح يتابع حياته الخاصّة، عبر تطوّرات مختلفة، سواء داخل النصّ الهابرمازيّ، أو لدى الوسط الواسع المتصاديّ مع أفكار المعلّم الأوّل.

J. Habermas, *L'espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (Paris: Payot, 1986).

(١٠) يرجع لفظ الحكمة، عربيًا، إلى مصدر حكم، وهو لفظ له دلالات لغويّة كثيفة ومتعدّدة، لكنّ مصطلح الحكمة يحافظ على دلالته العفويّة المباشرة، وهي الأخذ بإرشادات العقل. فالحكمة والرشاد متكاملان. وبالتالي، يتضمّن لفظ التحكّم توجيه الفعل، أي تحكيم العقل في شؤون الفهم والسلوك. ومن هنا، يأخذ لفظ التحكّم، دلالة القدرة على توجيه المرء لذاته بموجب مقتضيات الحكمة أو الدراية والصواب.

مــع السؤال الكينونيّ، وآل إلى إشكاليّات إرادة **المعرفــة**[11]. فالتحكّم في ذات النفس وقيادة السلـوك الفرديّ، غلّب الجانب الأخلاقيّ والنفسيّ على الهمّ الكينونيّ الذي انتهى الأمر به إلى التعويض عنه بترجمة التحاور مع المطلق، إلى ذلك الفصل الدينيّ بين المفارق والمحايث، بين تجريد اللاهوت وتذويت الناسوت. وبات التحكّم العقلانويّ، كترجمة اختزاليّة لمفهوم الحكمــة، بمثابة المعيق الدائم لنشــأة مؤسّسة التحكيم. وعليه، حُصِـرت الحكمةُ في طَقسَنَة الهدايــة عصورًا طويلة. لكنّها في النهاية قطعــت تلك المسافة المفهوميّة الكثيفة ما بين لحظة البحــث عــن الحقيقة والخير العامّ، إلى لحظــة الركض وراء السعادة، ثــمّ إنّ السعادة أصاب مفهومهــا الإغريقيّ القديم في عصـر الحداثة المابعديّة، ذلك التحلّــل والانحدار نحو المُتعيّة العارضة، واللذّيّة الحادّة أو المصطنعة.

هــذه الرحلة من الخـير إلى السعادة، تلخّص تاريخ الانقلاب البطــيء، ولكن الأعمق والأخطـر، بين أن يتعامل الفكر مع التقانة بطريقة غــير تقنويّة، وبين التطوّر الذي تغدو فيه التقانةُ نفسها تفكّرًا وتعمل بالنيابة القسريّة عن صاحبها الأصليّ الإنسان. فإذا كان العلم لا يفكّــر، كما هي حكمة هايدغر، فإنّ تقانة الجزيئيّات راحت تتسلّم تدريجيًّا من العالم نفسه وظائف التحليل والتركيب؛ وتستــولي صناعتها تدريجيًّا على حركة المجتمع المعاصر. وقد يجيء ذلك اليوم الذي يمكن أن تستولي فيه الآليّة الإلكترونيّة على العقلانيّة ومناهجها المنطقيّة المعروفــة وغيرها. وليست فعاليّة البرمجة «الإلكترونيّة» سوى المدخل إلى احتكار العقلنة في نوعهــا الرياضيّ، أو ما يشابهه من ريضنة الفيزيــاء بعالَميها الأكبر والأصغر. لكن، كلّ ذلك لن يغلق الأفق أمام حساب الاحتمالات التي تتجاوز حدود العقلنة والريضنة، إلى ما ليس له حــدود واضحة بعد. وتلك هي مساحات شاسعة مفتوحة أمام صيرورة الاحتمال الأشمل الــذي هو الفكر بما يرجــع إليه وحده، وقد تحرّر مــن أعباء العقلنة المبرمجــة، وسيناريوهات الريضنــة التي تتعدّى ثنائيّــة الاستدخال والاستخراج الحاسوبيّة. ذلــك أنّ الحاسوب مهما تقدّم لن يستغني عن المعطيات التي تلقّمها إياه برمجات العقلنة، في حين أنّ الفكر ليس له أن يُلَقّــم بشيءٍ لم يكن قبلًا من بضاعته عينهــا، أو من مادّته، ومن سلالة مفرداته. وهكذا، فإنّه بقــدر ما تلقى العقلنةُ نموذجَها الأعلــى والأكثر كمالًا في حواسيب المستقبل، وتكاد تندمج

(١١) قد يكون الإنسان في عصر الحداثة أصبح يوجّه سلوكه وعلاقته بذاته وجسده حسب كشوفات العلوم الإنسانيّة والبيولوجيّة. لكنّ هذه الكشوف لا تلبث حتّى تفرز أنظمة معرفيّة تتحوّل إلى سلطات غير مرئيّة في قيادة الفرد؛

M. Focault, *La volonté du savoir* (Paris : Gallimard).

انظر، الترجمة العربيّة الصادرة عن مركز الإنماء القوميّ (بيروت–باريس).

في شبكيّات برمجته الكثيفة، بقدر ما سوف يسعد الفكر أنّه يُنجز غايةَ فكّ الاشتباكِ مع العقل القياسيّ الذي يرعاها، واعتاد أن يرى فيها مثالَ كماله العلميّ والواقعيّ.

**فالعقل**، قد يأتي ذلك اليوم الذي يستوعبه الحاسوبُ بمختلف وظائفه المنطقيّة المعروفة، ويزيد عليها ما ليس واردًا أو ظاهرًا في قدراته التقليديّة. لكنّ الفكر هو الذي يُبقي على تلك المسافة المفهوميّة بينه وبين هذا المايحدث الخارق للعقل وآلاته الحاسوبيّة، سوف يزداد اعتصامُ الفكر بموقعه الأصليّ كشاهد مستقلّ، ويتمتّع أكثر فأكثر بموقع التسآل مطالبًا بحصّته التي تخصّه وحده، وذلك تحت طائلة الحقّ بالفهم، إزاء كلّ هذا الذي يحدث للإنسان وللعالم، تحت طائلة التقانة وفتوحاتها المعرفيّة اللامتناهية، وانعكاساتها الهائلة من الدلالات الفجائيّة على ثقافة المعنى وحواراتها التراجيديّة مع الكينونة، حيثما تعتصم دائمًا أسئلة البحث عن الحقيقة، باعتبارها هي أسئلة الحريّة، ودليل الإنسان إلى إنسانيّته، والتي تتشخَّص أخيرًا في حقّ الفهم بدئيًّا.

سقراط لا يزال يجوب شوارع المدينة الزجاجيّة والمعدنيّة المعاصرة، يتيه في شوارعها الخالية من عابريها، إلّا من أصواتها الزاعقة وأضوائها الصاعقة، مناديًا على صديقه القديم ديوجين ومصباحه الذي عليه أن يضيء هذه الظهيرة المعتمة كذلك، والمتجدّدة دائمًا من عصر إلى آخر، ومن حداثة إلى أخرى.

إذ كان التاريخ الحقيقة قد انحدر من الانهمام بالمُطلق إلى مختبرات المعارف العلميّة، إلى الفيض الهائل من المعلومات الانتقاليّة، وأنّ تاريخ القيمة قد انحدر في خط موازٍ لمسيرة الحقيقة، من طلب الخير إلى التنعّم بالسعادة ومفرداتها من المُتع العارضة والمتحوّلة، فإنّ سيرورة الحكمة شقّت طريقها الثالث بين هذين التاريخين للحقيقة والخير، وعانت من توازيهما النظريّ، ومن تقاطعهما وتصالبهما العمليّ، من التعارض والتغالب فيما بينهما. فكتبت الحكمة عناوينها الرجراجة على هامات الحقب الفكريّة والتراجيديّة تلك، حول قصة الفهم وحقوقه المنتزعة من أحابيل الجهل والتضليل والمخادعة الجمعيّة، وحتّى الكونيّة والمِتافيزيقيّة. استمرت الحكمة بالرغم من كلّ ذلك، رافعةً مصباح ديوجين، مكذّبة به كلّ ظهيرة زائفة، فكان لها تساؤلها المنبعث بعد كلّ الأجوبة الانتقاليّة الزائلة.

## حكمة الحقيقة حكمة الحقّ

مـاذا يعني قولنا إنّ الإنســان هو حقٌّ في ذاته؟ وما علاقة هذا التساؤل بالمصطلح الشائع عن حقوق الإنسان؟ هل يفترض أنّ الإنسان يكفيه أن تكون له حقوق، عن أن يكون هو حقٌّ في ذاته؟ واللفظ هنا، أي الحقّ، إنّما يستمدّ دلالة الحقيقة إلى جانب دلالة المشروعيّة. والدلالتان في اللفظ العربيّ قد تساعدان على اكتشاف العلاقة البدئيّة بين الحق الأخلاقيّ، أو القانونيّ، أي المشروع، وبين مرجعيّة الحقيقة. كأنّما يفترض أصلًا أنّه لا تعامل مع المشروعيّة إن لم تكن تجسّـد، أو تعكس، تنظيمًا إجرائيًـا للتعامل مع الحقيقة. والتنظيـم الإجرائيّ يشمل بالطبع شبكيّـات العلاقـة بين الأفـراد. ما يدفع إلى القـول، إنّ العبارة: الإنسان هـو حقّ في ذاته، قـد لا تعنـي الفرد في حدّ ذاته، بقدر ما تقصد الإنسان كمفهـوم فلسفيّ، أكثر منه الإنسان كمؤسّسـة اجتماعيّة سياسيّة. وأما الأفراد، فـإنّ حقوقهم الشخصيّة ليست سوى تطبيقات لذلك المفهوم، أو مجرّد مناسبات لترجمة التعريف الشموليّ إلى ممارسات واقعيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ مصطلح «حقـوق الإنسان» يستند إلى تسويغ ضمنـيّ، بأنّ هذه «الحقوق» ليســت سوى تكثـير ترميزيّ لاستحقاقه ذلك التعريف البدئيّ الـذي هو الإنسان كحقٍّ في ذاته. وبالتالي، فإنّ التوصيف الثاني القائل، إنّ الحقَّ حتّى يصير إجرائيًّا واقعيًّا، محتاجٌ إلى تلك الدلالة الأخـرى التي تعين الإنسان كمؤسّسة اجتماعيّه سياسيّة، إذ يقع على عاتقها صياغةُ التنظيـم الموصوف بالقانـون القضائيّ، والدستور المـدنيّ معًا. ما يدعـو فلسفات تاريخيّة كثـيرة إلى اعتبار أنّ الإنسان ليس حقًا في ذاته، إن لم ينجح تطوّره الثقافيّ في إنشاء المؤسّسة التنظيميّـة الموضوعيّة المعبّرة عن استحقاق الإنسان لأن يكون، هو ذاته، بدئيًا وأُسّيًا. وهذه المؤسّسة قد يمثّلها ويحتكرها كيان الدولة، وينافسها في ذلك كيان المجتمع. وكلاهما معًا، يشـكّلان القطبين المولّدين لما ندعوه بالشخصيّة المفهوميّـة الملائمة، والتي بدورها تكسب هذه الأمّة، أو تلك، هويّتها الإنسانيّة المتميّزة.

ولكـن، يحدث مع ذلك، وبالرغـم من كلّ هذه الهيكلات التـي تتراكم تعييناتها فوق وحوْلَ الإنسان كحقٍّ في ذاته، أن تثور تلك المُسلّمةُ الأولى، أن تنزاح عن كلّ هذه الهيكلات التـي أقحمتها داخل شرانقها. ألا تجد عبارة «الإنسان كحـقٍّ في ذاته»، فجأة، نفسها قابلة للتغطية عليها. بالدلالات المتداولة، بما فيها التداوليّة الدارجة اليوم ملء الخطابات السياسويّة، ونعنـي بها «حقوق الإنسان». ربّمـا كانت هذه التداوليّة أخطر ما يحجب أسَّ السؤال عمّا يعنيـه الإنســان كحقٍّ في ذاته. ذلك أنّ هناك انزياحًا مسكوتًـا عنه، ينقل الوعي من التركيز حـول إشكاليّة الأسّ الأنطولوجـيّ للعبارة البدئيّة (عمّا يعنيه الإنســان كحقّ في ذاته)، إلى

عبارة «حقوق الإنسان» كمسلّمة مفروغ منها. فقد يستطيع تاريخ الحقّ أن يقدّم إلينا عرضًا وافيًا عن جينالوجيا مفهومه، وتحقيباتها المعرفيّة، ويضعنا أمام تعريفات متعارضة، لكنّها جميعًا تتأرجح بين قطبين حسب نظرة تقليديّة واحدة.

**هناك الحق الطبيعيّ والحق الوضعيّ**. وأمّا النظرة التقليديّة فهي تلك التي تجنح لأحدهما دون الآخر، أو بما يُفسر كأنّه إلغاء للآخر. على أنّ كلًّا منهما يتضمّن لونيّات شتّى، قد تتقارب إلى درجة الاندماج، أو التلاقي، مع لونيّات القطب الثاني. فإنّ تصنيف الطبيعيّ لا يتضمّن بالضرورة حتميّة الاعتراف به. ما يعني أنّ تحصيل الحقّ بخاصيّة الاعتراف به يُضْفي عليه طابعَ الاكتساب. بالمقابل، فإنّ الحقَّ الوضعيّ الذي هو نتاج الاكتساب فحسب، إنّما يمارس اكتسابه هذا وكأنّه من طبيعته كمفهوم إنسانيّ، وقد أصبح حائزًا على مشروعيته التلقائيّة. وهو الوضع الذي أتاح لكانط أن يحيل أُقنوم الطبيعة على التقاعد قليلًا، ويحلّ مكانه العقل. فيصير عنده العقليّ هو الطبيعيّ أو بالعكس، ما يجعلنا نستغني عن استدعاء الطبيعة، ومعها جاهزيّتها القديمة كلّها من الارتجاعات والتسويغات المتافيزيقيّة. فلا تعود ثمّة حاجة منطقيّة لإثارة المسألة الجوهريّة، أو الماهويّة، بالنسبة لأهمّ ركيزة للقانون والأخلاق والاجتماع، وهي الحقّ. وحينئذ، قد ينصرف الذهن إلى كلّ ما سيُبْتَنَى عليه ويجيء بعده من أنظمة القيم والعلاقات البشريّة، لا أن يظلّ الذهن أسير السؤال عمّا يجيء قبل الحقّ، أو ما يؤسّس له جوهره المفارق.

لكنّ هذا لا يلغي كون جينالوجيا الحقّ الطبيعيّ أنّها قد أفادت التنويريّين الأوائل، عندما استخدموها كأساس موضعيّ للاعتراض كلّيّةً على مُجمل النظام السياسيّ والتيولوجيّ الذي كان سائدًا من قبل. فلقد اعتبر هؤلاء أنّ الطبيعة أسبق من كلّ تراتبيّة فوقيّة سوف تُقام على أساسها. فلا يمكن لأي تراتبيّة، على نسق هرميّة النظام الملكيّ المطلق، والكنسيّ الداعم له، أن تغتصب لذاتها ادّعاءَ استنابتها عن الطبيعة. وبالتالي، تغدو مرجعيّةُ الطبيعة مبدأً للاعتراض، وليس قاعدة للتقليد الآلي، أو التبرير السكونيّ. فإنّه لا يمكن للفكر الحداثويّ أن يشطب الحقّ الطبيعيّ من سجل الفلسفة السياسيّة. فهو، إضافة إلى المفاهيم الغنيّة والمتعارضة التي عُزيت إليه طيلة تاريخ الفلسفة السياسيّة الحديثة، ومعها جذورها القديمة منذ أفلاطون وأرسطو، فإنّه يظل على صلة قويّة بمقولة حقوق الإنسان، لا كأيديولوجيا سياسويّة فحسب، ولكنْ كتأسيس جاذب ومغرٍ في كلّ نقاش جدّيّ حول الأحقّيّة الفكريّة لهذه المقولة. فالتداول الأيديولوجيّ، يضرب صفحًا عن ذلك التاريخ من السجل الذي يختفي وراء شعاريّة حقوق الإنسان. ويكاد لا يهتم إلّا بتغذية تأثيراتها المباشرة على المواقف الدولتيّة من أجل تسويغ

تصرّفاتها إزاء بعضها. في حين أنّه ينبغي للمثقّف الحداثويّ، ومنه المثقّف العربيّ والإسلاميّ، ألّا يـترك لمنطق العلاقـات الدوليّة احتـكار هذه المقولـة، وإخضاعها لتوظيفـات المصالح الصراعيّة، وخاصّة تجاه العالم الثالث. ذلك أنّه يبدو أنّ الغرب خاصّة، وبقيادة الأمركة، هو الذي يستخدم المقولـةَ أداةَ هجوم معنويّ وسياسويّ على مجمل الثقافات الأخرى، ومنها، وفي المقدّمة هذه الأيام، الحضـارةُ العربيّة الإسلاميّة. وقد استجاب، للأسف، بعض مثقّفي هـذه الحضارة إلى لعبة الهجوم هذه، فانحصـروا في موقف الدفاع، كأنّهم يسلّمون بافتقار تاريخهم إلى ما يدفع إلى تكوين إشكاليّات واعية ومستمرة لدواعي تلك المقولة ومفاهيمها الذهنيّة، وتطبيقاتها على مدى الحياة العامّة.

ولا شكّ، يجد الفكر الحداثويّ نفسه عامّة، ومنه العربيّ الإسلاميّ المعاصر، غير مضطرّ للتخلّـي، جملةً وتفصيلًا، عن أهمّيّة التعاطي مع موضوعـة الحقّ الطبيعيّ لا كنقيض للحقّ الوضعـيّ، بقدر ما هو منافس حقيقيّ ومستمر له. فإذا كانـت العلوم الإنسانيّة قد أوكلت للعوالم الثقافويّة الخاصّة بالبيئات الإثنيّة والظروف المحيطة، الأدوار الأولى في تأسيس أنظمة الحقوق والأخلاق والمعاملات بين الأفراد والجماعات، فإنّ المشروع الثقافيّ الغربيّ قد حسم مبـدأ التأسيس نفسه وأوكله للإرادويّة الخالصة، التي أصبحـت تميّز بنية المجتمع الحداثويّ عـن سواه؛ أي ذلك المجتمع الآخر، اللاحداثويّ، أو الممتنع على الحداثويّة، لأسباب تتعلّق بطبيعته. وهنا، يصير للطبيعة مفهومٌ يقارب الضرورة الغيبيّة، أو الميتافيزيقيّة، والتي يُعبَّرُ عنها بالعنصريّـة في لغة السياسة الدارجة. فالخطاب الاتّهامـيّ المسكوت عنه وراء حملة حقوق الإنسان على المجتمعات التقليديّة، والموسومة بالتخلّف، قد يستخدم مفهومَ الطبيعة كما لو كانـت تكوينًا حاسمًا وسابقًا على كلّ تغيير، إلى درجة الامتناع عنه كليًّا. بمعنى آخر، يغدو التخلّـف أشبه بالطبيعة النهائيّة لتلك المجتمعـات. فالطبيعيّ في هذا السياق، سيكون رديفاً للإثنـيّ، أو الثقافويّ، إلى درجة الانحصـار في التشكيل المورفولوجـيّ والعضويّ للقوم. وبالتالي، فليست حقـوق الإنسان مُتاحة لجميع الأمم في نظر هذا الخطاب. وذلك عائد إلى اختـلاف ثقافاتها، فمنها يمكن أن ينخرط في الجدليّة التاريخانيّة، ويتخطّى طور الطبيعة إلى طـور المدنيّـة. ومنها ما لا تساعده «هويّته» الذاتيّة على مثل هذا الانخراط، ويظلّ عاجزًا عن مفارقـة الحالة الطبيعيّة التي يمكـن أن توصف كذلك بالبدائيّة الأوّليّة، أو البدائيّة المعقّدة، أو المتراكبة مع أشباه التقدّم الظاهريّ أو السطحيّ.

فالطبيعـة، إذًا، قد تُحمل عليها خصائصُ متناقضـة. فهي قد تكون مرجعيّة ثابتة للسلبيّ أو الإيجابـيّ. ونظريّـة الحقّ الطبيعيّ، كما أنضجته الحداثة منـذ ثلاثة أو أربعة قرون، دخل

في صـراع متواصل مع نقيضه **الحقّ الوضعيّ**، وذلك حسبما كان يُفهمُ من الطبيعة كمرجعيّة فطريّـة، مقابل أنظمة قائمة على افتراضات المرجعيّة المتعالية، سـواء اللاهوتيّة أو السياسيّة. وقـد أفادت مرجعيّة الطبيعـة في تأكيد سواسية البشر ضدًّا علـى كلّ تراتبيّة مفروضة. وفي أجواء الصراع ضدّ الكنيسة والنظام القديم (الملكيّة الوراثيّة المطلقة، وطبقيّة الإقطاع والنبالة الدمويّـة)، كان الهـمّ الأساسيّ للتنويريّين الأوائـل، تثبيت مفهوم مستقـلّ للإنسان متمتّع بالعقـل، أو الحسّ السليم، الذي هو أحسـن الأمور توزيعًا بين النـاس، كما قالت حكمة ديـكارت. فالتفاوت بين الناس ليس مدعاةً للتفاوت من حيـث القيمة الإنسانيّة في ذاتها. والإنسـان محتاج إلى أخيـه الإنسان لإقامة المجتمـع الأفضل، دون انتظـاره هِبَةً من ملكيّة مطلقـة، أو قدرةٍ إلهيّة عالية. وعلى هذا، فليس إعلان شرعة حقوق الإنسان في فجر الثورة الفرنسيّـة، مجرّد إشهار موقف سياسيّ موقّـت لسلطة بديلة عن النظام القديم المنهار، بل هو محصّلـة لحقبة فكريّة غاصّة بأغنى النظريّات الجديدة في الحقل الفلسفيّ، والنقد الاجتماعيّ الشامل.

وإذا كانت حقبة الثورة قد اقتصرت على المطالبة ببناء الدولة والمجتمع مجدّدًا على أسس **الحقوق المدنيّة** الأولى، فإنّ الطريق قد انشقّ طيلة القرنين التاليين، أمام إنضاج **الحقوق السياسيّة** وصـولًا، أخيرًا، إلى تجذيـر مؤسّسات **الحقـوق الاجتماعيّة**. هذه الفصائـل الثلاث للحقوق التفصيليّـة، المصنّفة تحت خانة المدنيّ، ثمّ السياسيّ، ثمّ الاجتماعيّ، شكّلت وحدة متراصّة، بالرغـم من تـدرّج وعيها عبر النضال الشعبـيّ والثقافيّ الذي رافق مراحـل تحقّقها، وامتدّ قرونًـا ثلاثة من عصر تنوير متواصل، هو عينـه شَهِدَ مختلف نماذج الثورات الكبرى، وعانى أنواع الحروب والكوارث الجماعيّة.

لذلك لا توجد [هذه الحقوق] في حقيبة سفر يمكن أن تتناقلها الثقافات الأخرى بسهولة ويسـر. ما جعل أصحاب هـذه التجربة، الفريـدة في المشهد البشريّ، حسـب رأي هؤلاء بأنفسهـم أوّلًا، يضنّـون عليها بالتفريـط في توزيع كنوزها الغالية، علـى الثقافات الأخرى المتّهمة بالعقم «الطبيعويّ»؛ فالآخر عاجز عن استعادة، بل تكرار، ذلك التحقيب التاريخيّ التكوينـيّ الـذي اختصّ به المشروع الثقـافيّ الغربيّ دون سواه، وأنتج لـه ثمارًا متفوّقة من شجرته الخاصّة؛ فأضحت هي امتيازه الذاتيّ إزاء حقول العالم أجمع. فالطبيعويّ، إذًا، صار مـن جديد بديلًا عـن العقليّ، والإنسان نفسه. وهو، وإن لم يكن يعلن عن نفسه، أو يتداوله الآخـرون باسمه الصريح ذاك؛ لكنّ صميم الاستثمار الاستراتيجيّ لأقنومة حقوق الإنسان كوسيلـة هجـوم على خصوم المصالح الغربويّة ثـمّ الأمريكيّة، إنّما يحـوّل امتياز الفرادة إلى

عزلٍ للآخر، وتمييز للذات عنه. أي إنّ عجز الآخر المفترض، ينقلب إلى تنميط تعجيز يتلبّس هذا الآخر من خارجه، وكأنّه نتاج داخله عينه... يصير هو نتاجه المحتوم ويُدْفع به، كهويّة منبوذة، ويجري طردها من حِمىَ الهُوَيّ الإنسانيّ.

فـلا ينبعث حديث الهويّـات المختلفة أو المتصارعة، من منعطـف استراتيجيّ حضاريّ إلى آخـر، إلّا كلّمـا أُريد لثقافة ما، مرشّحـة للنبذ أو الطرد، أن تبيـتَ حبيسة تنميط معيّن، لا يلبـث أن يُفرض عليهـا كأنّه هويّة ثابتة لهـا، تُعرف بها، وتُختـزل شخصيّتها المفهوميّة كلّهـا وراءهـا، ومن خلال خواصّ سلبيّة أو افتراضيّـة، تُلصق بها. ذلـك أنّ المقصود من عنـوان صـدام الحضارات، كترميز للعصر الراهـن، إنّما هو قناع لانـدلاع معركة التمييز ما بـين الحضارات، وقد حكم عليها بالصراع الموهـوم ما بين هويّاتها؛ المدعومة بالثقافويّات، كترميز عن تفاضلها النهائيّ، وهذا بدوره يعني أن يُدفن كلّ تراث إيجابيّ لمفهوم الاختلاف التنويعـيّ ضمن وحـدة الهويّة، بما هو المرجعيّـة الأشمل للخطاب الحداثـويّ منذ مرحلته التنويريّة الأولى.

فـإذا كان الإنسان، بصفته هذا الهـويّ الأشمل، غير موجود إلّا على مستوى التجريد، وكما قال أحد المفكّرين، إنّه لا يرى أمامه إلّا هذا الإنسان الفرنسيّ أو الألمانيّ أو الأمريكيّ، فهـذا لا ينفي أنّ الإنسان كمثال، يمكـن للفكر أن يتعرّف إليه، ويُعزي إليه الخصائص الدالّة على مفهومه، كما لو كان متجسّدًا، كغيره من الموضوعات. والدليل على ذلك، هو أنّ تاريخ الثقافـات غنيٌّ بصيـغ التعامل مع الإنسان كمثال، باعتباره موجـودًا وقابلًا للوجود دائمًا. وإن كانـت الثقافات السابقة على الحداثـة اضطرت من أجل إيجاده أن تفترض المرجعيّات المفارقة والمتمثّلة، غالبًا، على صورة الإنسان عينه، لكنّه متمتّع بأقصى الكمالات التي تنقص مـن ذلك الكائـن الآخر المشخّص، والمحتـاج إليه باستمرار؛ أي إلى الأقنـوم الذي يستمدّ شرعتـه منه كونـه واجب الوجود،. فإنّ مقايسـة الإنسان القائم فعلًا بذلـك الكائن الآخر الواعـي لحقوقه والممارس لهـا واقعيًّا، وإن لم يتوفّـر نموذجه بكلّ معنى الكلمـة في ظلّ أيّة ثقافـة، حتّى عندما تُميّز نفسها بالحداثـة أو ما بعدها، هذه المقايسة تشكّل برهنة واقعيّة على إمكان الإنسان كمثال لا يكتمل تحقّقُه، **ولكنه يمتلك مشروعه على الأقلّ**. وقد تبتكر كلّ ثقافة مشروعهـا الإنسانويّ، على أنّه هو ما يخصّها من الهـويّ الأشمل، وما عنه بطريقة هويّتها التاريخيّة.

متى تبـدأ المشكلة حقًّا؟ عند انقطاع الهويّة التاريخيّة عن الهويّ الإنسانيّ؟.. والجواب

السريــع هــو أنّ ذلك يقع عندمــا تغدو هذه الهويّــةُ غايةً في ذاتها. عندما يصبــح الحدّ مانعًا للبُعْـد. وحين يرفض المجتمع أن يـرى في ثقافته مشروعًا للتعاطي مـع الإنسانيّة التي يمثّلها مجرّد تمثيل، ولا يمكنه أن يحيط بها أبدًا؛ وإنّ هذا المشروع الذي يخصّ مجتمعي قابلٌ للتحاور مـع ما يخصّ المجتمعات الأخرى من المشاريـع الثقافيّة، التي لن تكون متماثلة بل متنوّعة. والتنوّع، وليس التماثل، هو الذي يجعل حدَّ الهويّة التاريخيّة منفتحًا على الإنسانيّ، بأسلوبه الخاصّ، على اعتبار الإنسانيّ أنّه الهويّ الأشمل الذي لا يمكن استنفاذه من قِبَل أيّ مشروع ثقافيّ على حدا، مهما كان «متفوّقًا». ولقد قال هايدغر إنّ العالم بالنسبة للفكر اليونانيّ كان هــو الظهور. ولكنّه أصبح عند كانط هو ما يظهر لــه. ويمكن سحب هذا القول على مجمل المشروع الثقافيّ الغربيّ. فلم يعد العالم كما هو في ذاته، بقدر ما هو بالنسبة للغربيّ. بالطبع، لم يكن قصد كانط هو هذا التخصيص للهويّ، بقدر ما كان يريد إبراز دور العقل في تشكيل المعرفة، التي هي في المحصّلة من صنع الإنسان كذات عارفة. لكنّ الذاتيّة الفلسفيّةَ سريعًا ما تتحوّل إلى ذاتويّة معياريّة، عُرفت بها الشخصيّةُ الغربيّة طيلة عصر الحداثة[١٢].

فــأن يكون العالمُ كمــا هو في ذاته، على الطريقة الإغريقيّــة القديمة، ذلك لا يقتصر على الفكــر في يقظته الفجريّة الأولى. بل لعلّه سيكون هو عنوان الجهد الأهم المتبقّي على المدنيّة المعاصــرة في أن تصحّح ذاتها على ضوئه. قد يكون الإنسان هو مقياس كلّ شيء، كما قال بروتاغوراس، لكن شرط أن ترى كلّ هويّة ذاتها من خلاله، لا أن تحتسبه فيما تتصوّره هي عنــه فحســب. ومع ذلك، لا يمكن لفكر المدنيّة أن يدع كلّ هويّة تتمثّل العالم على شاكلتها. وإذا كان جهــد العقل العلميّ لا حدود لــه في معرفة العالم «الفيزيائيّ» كما هو، فإنّ الحداثة المصحّحــة موكــولٌ إليها أن تكتشــف مدنيّة الكلّ وليســ لأحد، التي هــي في النهاية عالم الإنسان، حيثما لا تكفّ مرجعيّته إليها عن الانبناء بحسب مواصفات لا صفة نهائيّة لها.

## الحقّ النقديّ والدرس الكانطيّ الدائم

ما يفصل كائن الحدّ عن كائن البُعد، أو أيديولوجيا الهويّة عن ثقافة الهويّ، هي تلك المسافة «المعياريّــة» النقديّة بينهما، والتي يملؤها مذهب الحقّ la doctrine du droit، بحسب تعبير

---

(١٢) كان هـمّ هايدغر الأساسيّ في كتابه، كانط ومشكلة الميتافيزيقا، الإلحاح على قيمة البرهنة، الحاسمــة في إنهاء الميتافيزيقا الغربيّة كمــا جــاء بها كانط لأوّل مرّة في تاريخ الحداثة الفلسفيّة. لكنّه لم ينتبه بمــا فيه الكفاية إلى بروز أولويّة الذات في النقود الثلاثة الكانطيّة، التي مهّدت لموضوعة مركزيّتها المطلقة عند الفلاسفة المثاليّين فيما بعد، وانطلاقًا من مؤسّسـها الأكبر هيغل؛
M. Heidegger, *Kant et le probleme de la metaphysique* (Paris: Gallimard).

كانــط نفسه[١٣]. فالحقّ هو ذلك العنصر «الطارئ» الـذي ينضاف إلى الواقعيّ، أو الشيئيّ، ليصبــح شأنًــا آخر يخصّ الإنسان نفســه. إنّ ابتلاع السمكة الكبـيرة للسمكة الأصغر هو حادث طبيعيّ، وحاصل على تبريراته الواقعيّة، لكنّ قتل فرد لفرد آخر يدخل تحت تصنيف الجريمـة ويعاقـب عليها القانــون. أمّا استيلاء دولــة على دولة أو شعب آخـر، وسعيها لمحو شخصيّتــه، فهو أمر آخر. هنا، يبدو أنّ مذهب الحقّ الكانطيّ سيظلّ مجهولًا من قبل القانون الـدوليّ إلّا إذا اقترن بمصلحة بعضـ القوى الكبرى السياسيّة المهيّمنــة كوكبيًّا. ما يعني، أنّ مذهــب الحــقّ ليس مسلّمة تلقائيّة، وإنّه محتــاج دائمًا إلى عرضه نقديًّا. فــلا يأتي تطبيقًا آليًّا لقاعــدة ثابتــة، وإن كانــت تدّعي تسجيــلا قانونيًّا له. لا بــدّ أن تبرز «فكرة الحــقّ» ما قبل القاعدة، وتظلّ تحوم فوقها، حتّى يُتاح للعقل المقايسة بينهما (الفكرة والقاعدة).

هذه المقايسة هي من وظيفة النقد. فيكون لدينا «**نقد العقل العمليّ**» بدلًا من الإتيقا–علم الأخــلاق، قائمًــا بذاته كعلم لقواعد السلوك. لكنّ كانط الــذي لم يكتب مؤلّفًا رابعًا حول «**نقد العقل السياسيّ**»، فقد ترك لتلك الوظيفة النقديّة أن تملأ دورَ السياسيّ. وهذا الدور يبدأ من المرحلة المعرفيّة الخالصة مع «نقد العقل المحض»، وصولًا إلى «**نقد الحاكمة**»، بتوسّط «**نقد العقــل العمليّ**». لكنّ السياسيّ لا يأتــي تتويجًا للنقود الثلاثة السابقة عليه، وبصورة منفصلة عنهــا. بل إنّه ينمــو بتكويناتها، ذلك أنّ الهمَّ النقديّ المؤسّــس للمشروع الكانطيّ بكامله، هــو تدخّــل المعرفيّ المحض في عمليّة بنــاء الحكم، سواء كان منطقيًّــا أو أخلاقيًّا أو جماليًّا. والمعــرفيّ المحض، هو جهد المَلَكة الأساس في العقل، المدعوة بالفاهمة l'entendement، حيثما يحدث انفتاح العقل على الفكر الذي يشتغل كإمكانيّة للمتعالي le transandental، وعندئذ تصبح قضيّةُ سؤال الحقّ ملازمةً لقضيّة السؤال المعرفيّ المحض، وليست ناجمة عنه آليًّا، بقدر ما يُتاح للمعرفيّ أن يتحقّق من مبادئ العقل وانطباقها على الواقع (وهي معطيات التجربــة) – أي تأطيرها بواسطة حدسَي الزمن والمكان، فإنّه يمكن للمتخيّلة أن تتلقّى المادّة المعرفيّــة من الفهم، وتساعد على مضاهاتها بأشباهها مــن التصوّرات، تمهيدًا لعرضها على المتعالي الذي مهمّته إطلاق الحكم.

يمكــن القول، إنّ أهمّ مقولة إبداع أتت بها النقود الثلاثة هي **ملكة الحكم** أو «الحاكمة». فهي التي تنقل العقل من حال تلقّي المحسوسات وارتسام الصور، إلى حال التدخّل في إنشاء المعرفيّ وتقييمه. حتّى يمكن اعتبار ملكة الحكم بمثابة ملكة التدخّل. إنّها تُضاعف كلّ معرفيّ

---

(١٣) Kant, *Doctrine du droit*, trad. Alain Renault (Paris: GE-Flammarion, 1995), Introduction, II.

بالنقـديّ. وهي تتنقّل مـا بين القول المعرفيّ الخالص، أي المبنيّ على مادّة المُعطى الموضوعيّ وإيضاحهـا خالصة، وبين القـول المعياريّ المنشئ لرمزيّة الخُلُقـيّ والإستطيقيّ اللامحدودة. وعلى ذلك، فهي تعطي نفسها حقّ الحقوق كلّها، أي القدرة على محاكمة التصوّر بناءً على إثارة التساؤل حول مدى تطابق التصوّر مع الفكرة – حسب الاصطلاح الكانطيّ، وليس الأفلاطـونيّ، لكلمة الفكرة. بمعنـى أنّ الدرس الكانطيّ الرئيسيّ غـير المصرّح عنه مباشرة، يريـد أن يلـحّ على أنّ العقل، في حقيقتـه، لا يقتصر على وظيفة إنشـاء المعرفة فحسب، بل إنّـه يتعدّاه دائمًـا، أو يقرنها بوظيفة إطلاق الأحكام أو تشغيـل مجمل وظائفه، التي يشتمل عليهـا مصطلح الفاهمة، لتوفير المادّة المعرفيّة الخالصـة الصالحة للتقييم. فلا يتمّ عمل العقل بتشكيل المعرفة فحسب، بل لا بدّ من اقتران المعرفة **بالفهم**[14]. وهو الذي لا يتوفّر إلّا بعرض المعرفيّ على ذلك القاضي الذاتيّ، الذي يقوم بمحاكمة المعرفيّ كمادّة خامّ أولى، لا تكتسب معيـار الصواب أو الصدق بالدلالة المنطقيّـة، إلّا إذا امتلكت الشروط التكوينيّة التي تسمح لهـا بالمرور عبر ملكات الفاهمة كلّها، اعتبارًا من الحسّـيّ إلى التصوّريّ، وصولًا إلى حقل الأفـكار بصفة عامّة – كما في نهايـة نقد العقل النظريّ – حيثما يقوم حيّز الفضاء العقلانيّ الخالص؛ أي يصير العقل، بملكاته جميعها، إلى مرتبة **الفكر**.

وهنا، فإنّ النقديّ هو جواز المرور من مرتبة التكوين المعرفيّ الخام، إلى ملكوت الفهم أو الإدراك الحائز على مشروعيّته المعرفيّة الخالصة، بما هي حكم صادق أو عدمه. ولا يمكن أن تحقّـق هذه المشروعيّة إلّا إذا توفّرت لكلّ ملكة من ملكات الفاهمة شروطُها المعرفيّة الخاصّة بهـا. حينئذٍ، يبرز الحكم تتويجًـا تركيبيًّا أعلى لتلك المشروعـات النسبيّة وتوزّعها العقلانيّ المتكامل طيلة مراحل تكوين المعرفيّ.

مـا يمكن استخلاصُه من هذا البناء النقديّ الشامخ، أنّ العقل بالمعنى الوظائفيّ هو الذي

---

(١٤) رغم أنّ وظيفة النقد تتضمّن، عند كانط، قابليّة المُعطى للفهم، وليس للتطابق المعرفيّ حسـب قواعد المنطق فحسب، فلقد تميّز منهـج التأويل، ابتداءً من مؤسّسه المعاصر غادامير، بالتركيز على مسـألة الفهم، ونقلها من مستواها النظريّ، ومن احتكارها مـن قبل ملكـة الفاهمة l'entendement كما عالجها نقد العقل الخالص، حسب كانط، إلى صميم التجربة الكينونيّة. ثمّ قام باستردادهـا إلى نهج التواصل الأكـثر واقعيّة. واكتسبت بذلك مصطلح الصلاحة التي غـدت أداة المعياريّة لدى أتو آبل، في كتابه الكبير السـابق في مجلدين:

K.O. Apel, *Discussion et responsabilité:*

I. *L'ethique après Kant* (Cerf, 1996) ;

II. *Contribution a une ethique de la responsabilité* (Cerf, 1996) ;

A. Renault, *Kant aujourd'hui* (Aubier, 1997).

عليــه إعداد الحقل الذي يشتغل عليــه الفكر، بما هو يمتلك الحكم، ويمارس قدرته النقديّة، متدخّلًا باستمرار في مطالبة كلّ وظيفة من وظائف الفاهمة بتوفير شروطها المناسبة لطبيعتها، كيمــا يسمح الفكر لذاتــه، في محصّلة هذه العمليّات، أن يحاكم النتاج المتراكم، وذلك على ضوء **الأفكار بصفتها العامّة**. ولقد اصطلح كانط باسم المتعالي على مجمل هذه العمليّة التركيبيّة، أو محصّلتهــا الأخــيرة، وهي فعاليّة الحكم وإنجــازه، أو هو النقد الحائز علــى كفاءته المعرفيّة أساسًــا. الأمر الذي يسمح لنا بإعطائه اسمه المشروع: **الفكــر**. وهو ما يعنيه مصطلح العقل المحض، باعتباره ملكة الفهم الخالص الشــافّ عن تكوينه، في حركيّة النقد، وقد أضحت **حركيّةً ذاتيّةَ النقد**. إذ كان عليها، باستمرار، أن تحدّد، لكلّ ملكة من ملكات الفاهمة، حيازة كلّ عمليّة معرفيّة على صحّتها النقديّة المطلوبة. ذلك هو الديالكتيك الكانطيّ الجديد الذي يلقــى محايثته المفقودة أو المبدَّدة غيبيًا، عــبر الأفلاطونيّة، ومع التطوّرات اليهوديّة المسيحيّة، يلقاهــا مجدّدًا ملء الوظيفيّــات التكوينيّة للعقل نفسه، حين استطــاع أن يسترجع الفكر من توظيفاته اللاهوتيّة المفارقة، ويكتشف له وظيفته الحقيقيّة في إيجاد جوازات المرور والتبادل مــا بين ملــكات المعرفة مع بعضها؛ حتّى يتمكّــن، أخيرًا، من إفساح فضــاء الفهم التركيبيّ لإنجازاتهــا، عاكفًا على تشفيفها، وذلك بمنحها حصّتها من ذاتيّ النقد لحركيّتها الديالكتيّة. فالفكــر، هو شفافيّة العقل لذاته، هو مرآتــه المتداخلة مع وظيفيّاته، والمتكلّمة كلامَها معها، ومــا يختلف عنهــا في الآن عينه؛ هذا الاختــلاف البنيويّ والحركيّ دائمًا هــو الذي اسمه المحاكمة الثانية، أو ذاتيّ النقد.

نخلص مــن ما تقــدّم، إلى تحديد هذه العتبة، في رأينــا، وهي **أنّ العقل هــو صانع المعرفيّ، والفكر هو إبداع النقديّ**. وهما معًا جناحا الحقيقة الموصوفة بالحداثويّة مقابل عالم المعتقدات الدغمائيّــة. فالعقل، معزولًا عن الفكر، عبارة عن آلة لإنتــاج أشباه المعرفة، التي قد يتمكّن بواسطــة أجهزته «الفاهمــة»، من تسويغها بالقبــول أو الرفض: فالمقبــول يصير إلى المعتقد والدوغمــا، وإلى درجة أنّه قد يتحصّن بالمقدّس، وذلــك عندما يقوم – المعتقد – بدوره في عمليّة تسويغ المقدّس عن ذاته. وأمّا المرفوض فإنّه يُنكر عليه لفظُه وحقُّ النطق باسمه، ترميزًا لإلغائه من الوجود والاعتبار.

غير أنّه عندما يتمكّن العقل من الانفتاح على الفكر، وذلك بواسطة ممارسته للعلاقة مع المتعالي الكامن فيه، والمشارك معه أصلًا في بناء المعرفيّ، ولكن المتوقّف عند عتبة الفكر دون متابعتــه إلى المشاركة معه، وتسليمه المعرفيّ إلى محكمة النقديّ في فضاء الفكر الأرحب، أي عندمــا يرفض هذا التوقّف تحــت أيّة حجّة، أو ذريعة، تهبط عليه مــن خارج وحدة العمليّة

الديالكتيّة بين العقل والفكر معًا، ومن قبل أيّة سلطة دوغمائيّة عائدة إلى التقليد أو المقدّس، في هـذه الحالة فقط، التركيبيّة الأعلى، وشبه الاستثنائيّـة تقريبًا، فإنّه يحدث للعقل أن يصير هو **محض ذاته**، أي يغدو: **فكرًا لا يرجع إلّا إلى ذاته**. وهو رجوع لا يُنجز كلّه أبدًا، ما دام العقل المعـرفيّ منفتحًا على الفكر النقـديّ، في بنيته عينها، وحول ضواحيها غـير النهائيّة دائمًا. فالمقصـود، أنّ الفاهمة لا يمكنها أن تتوقّف عند حدود **سـؤال المعرفيّ** *quid facti?*، أي تقرير واقع المُعطى فحسب، بل لا بدَّ لها من تجاوزه إلى **سؤال الحقّ** *Quid juris?*، بمعنى **أنّه** لا يمكن للمعـرفيّ أن يكفّ عـن الإصغاء إلى نداء «المتعـالي» المنطوي على نـداء التحكيم كضرورة للمعرفيّ نفسه، الذي لا يحتاج فقط إلى سلامة البرهنة (الصحّة)، بل هو مضطرّ إلى اكتساب **مشروعيّة الفهم** كذلك[١٥]. ولا يتمّ الاحتياز على هذه المشروعيّة إلّا بإطلاق السؤال المعياريّ الأشمـل الذي لا يريد أن يعرف المُعطى فحسب، بـل يهدف إلى مساءلة المبادئ العامّة التي تمتلكها الفاهمة عن مدى قدرتها على تأطير المُعطى باختراع المفهوم الذي يناسبه. وفي الآن ذاتـه، يمكن وضع هذه المبادئ عينها موضع المساءلة عمّـا تعنيه جدارتُها حقًّا، وعن أصلها الصـادرة عنـه. فالنقديّ لا ينتظر حتّـى ينتهي المعرّف عنه من استكمـال شروط تكوّنه، بل يتدخّل في جميع مراحلها وتفاصيلها، ممارسًا وظيفة المحاكمة والحكم إزاءها.

هـل يمكن الاستنتـاج بعد ذلـك، أنّ النقديّة العامّـة، وكما بناها وأدركهـا كانط لأوّل مـرّة في تاريـخ الفلسفة، إنّما تعيد تأسيـس العلاقة الصميمة بين العقـل والفكر، بحيث يتمّ البرهـان على إمكان التمفصـل بين المعرفيّ والمعياريّ بفضل التحريـك النقديّ لكلّ منهما بالنسبة لذاتـه وللآخر معًا. إذ إنّ «الصلاحة» كغاية للنقد، هي تركيبٌ أنطولوجيّ لكلّ من مبدئَي الصحّـة، بالنسبة للمعرفيّ، و**المشروعيّة**، بالنسبة للنقـديّ، الذي يسير بديلًا حداثويًّا عـن المعياريّ التقليديّ. عند ذلك، يمكـن استخلاص قاعدة المنهج الفلسفيّ التطبيقيّ الآتي الـذي يرتكز إلى مفهوم الصلاحة. هكذا، لا يمكـنُ تشكيل عبارة فلسفيّة، تستحقّ وصفها بالنقديّـة، إن لم تأت العبارةُ ونظامها معها. ومعنـى «النظام» هنا، هو كون العبارة مستوفية لـكلّ من شرطَـي الصحّة «المعرفيّـة» والمشروعيّة «النقديّـة». وهما معًا على هـذا الأساس يشكّلان مفهوم الصلاحة، حداثيًـا، كمنهج للفكر الذي يضع حدًّا لحقبة الصراعات حول إشكاليّات المنهج اللفظيّة.

(١٥) راجع هامش ١٣.

# المداخلة الشفهيّة: مِتافزيقا ما بعد المِتافيزيقا

أودّ، في هذه الأمسية، أن أقدم ملخّصًا شفهيًا عن البحث المكتوب. أدخل مباشرة إلى صلب الموضوع: ما هي المِتافيزيقا؟ ذلك سؤال يطرحه الفكر الفلسفيّ على ذاته من منعطف حضاريّ إلى آخر. ومن المهمّ أن تبرز مجلّة جديدة تعنى بالفلسفة، وتشرع في طرح بعض إشكاليّاتها الأساسيّة، بدءًا من معالجة إشكاليّة المِتافيزيقا في ذاتها. هل هي قديمة منقضية، هل هي باقية دون أن ندري بها، أو أنّها عائدة، وإن لم نتبيّن معالمها بعد. هل تعود حسب قاموسها الاصطلاحيّ المتعارف عليه، أم أنّها ستأتي مختلفة عن ذاتها وعن ماضيها.

في ظهيرة كلّ عصر هنالك ظلمة ما تحتاج إلى استعادة مصباح ديوجين تكرارًا، كيما تكشف ذُبالةُ مصباحه أنوار العصر الساطعة، لتبرهن أنّها شعاع شمس رائعة.

مع تطوّر الدوغمائيّات والثوابت والعدميّات التي منعتنا من أن نتناول الفكر بطريق الفكر، وليس بطريق دخيل عليه، أنا فرح بهذه المجلّة التي اسمها «**المحجّة**» لأنّها فعلًا تفتح بابًا جديدًا أمام الشبيبة الذين ربما لا يقرؤون الفلسفة في مجالات أخرى، لأنّها محرّمة عليهم أن يدخلوا أبوابها المغلقة. فأن تخرج مجلّة من نطاق معيّن معروف بفكر معيّن ويطرح قضايا الفلسفة، فهذا نوع من الانفتاح العقلانيّ الذي لا بدّ من اعتباره أنّه مُنتجٌ جديد في حياتنا الثقافيّة العربيّة.

نحن في «**الفكر العربيّ المعاصر**»، في مجلّتنا، نعالج دائمًا قضايا المِتافيزيقا ما قبلها، وما فيها، وما بعدها. ونطرح الأسئلة المختلفة حول المتافيزيقا. نطرحها من خلال الفلسفة بصورتها العالميّة، وليس فقط من وجهة نظر معيّنة محلّيّة أو إقليميّة.

نحن نعتقد أنّ التفكير الفلسفيّ لا بدّ أن يكون تفكيرًا عالميًّا في الدرجة الأولى، لأنّه ليس هناك فلسفة قطريّة، ولا هي فلسفة قوميّة، أو أمميّة حتّى عندما يقال، إنّ هناك فلسفة فرنسيّة، أو ألمانيّة، أو عربيّة، هذه صفة فقط تطلق على جنسيّة الفلاسفة فهم ألمان أو فرنسيون، لكن هنالك فلسفات قد تأخذ طابع العنصر متأثّرة ببعض انتماءاته العنصريّة وسواها. الفلسفة بحدّ ذاتها فكر يجب أن يرتبط بعقل الإنسان عامّة.

المِتافيزيقا كانت هي الفلسفة ولا تزال حتّى الآن، منذ أيّام أرسطو حتّى ما قبل أرسطو.

طبعًـا، نعلـم أن أرسطـو لم يطلق كلمة مِتافيزيقا علـى ما نحن نعرفه اليـوم. كلّ ما هناك أنّ التسمية جاءت من ترتيب علوم الفلسفة عند أرسطو، قام بها أحد الشرّاح، فأحلّها بعد علم الطبيعة.

المِتافيزيقـا في العصر الوسيط حتّى توما الأكوينيّ أصبـح موضوعها صاعدًا إلى ما فوق الطبيعـة بحيث لا يمكن الوصول إليها إلّا عن طريق الفكر الفلسفيّ النخبويّ، إذ كان هناك اعتقاد بإمكان التوفيق بين الدين والفلسفة. فالأوّل لعامّة القوم والثاني للخاصّة.

لا أريـد من هذه اللمحة التاريخيّـة إلّا أن أضع نوعًا ما إطارًا لمفهـوم المِتافيزيقا. هي ما بعـد الطبيعة، هي ما فوق الطبيعـة، وجوهرها هو البحث عن المطلق عن طريق تتبّع المظاهر الطبيعيّـة، وسؤال مـا تخفيه وراءها. ليس سؤالهـا هي بالذات، بل سـؤال ما يختفي وراء الشيء؛ أي، ما هو الشيء الآخر الذي لا نعرفه عن طريق الحواسّ، أو عن طريق فقط الرؤيا العيانيّـة؟ هناك عين أخرى يجب أن تبحث عن موضوع ما وراء الموجود. هذه العين يتمتّع بهـا الفكر الإنسانيّ الباحث عن العلل الأولى، عـن الغايات النهائيّة للكون، للعالم، للوجود الإنسانيّ. وبالطبع هوجمت الفلسفة المدرسيّة في القرون الوسطى في أوروبا، لأنّها بدل من أن تُدرّس الطبيعة من أجل أن تصل إلى ما وراء الطبيعـة، اهتمّت بدراسة الطبيعة واعتبرتها دراسـة عابرة إلى الأسباب العليا، إلى الحقائق المطلقـة، إلى المفاهيم التي تساعدنا على إعادة ربـط الإنسان بخالقـه؛ إنّها مشكلة الناسـوت واللاهوت، هي التي سيطـرت على الفكر «القروسطيّ».

ونعلـم، طبعًا، الثورة التي حدثت على هـذا المنهج بدءًا من ديكارت، وصولًا إلى كانط الـذي أنهى تقريبًـا ما يُسمّى بهذه المِتافيزيقـا التقليديّة عندما اعتـبر أنّ العقل لا يستطيع أن يعـرف الأشياء بذاتها، لأنّه مرتبط بالحواسّ، والحواسّ مرتبطة بالأشياء المادّيّة الظاهرة التي تقدّمهـا لنا التجربة. العقل عاجز عن أن يـرى شيئًا غير موجود. الموجود هو الشيء، العقل ينصـبّ على فهم الشيء في ظواهره كظاهرة، إنّما الشيء في ذاته، أي ما وراء ظاهرته، فهذا ممتنع على العقل، لكنّه ليس ممتنعًا على الإيمان. على العكس، يمكن للقلب أن يعتقد بالجواهر اللامتناهيّـة، يمكـن أن يعتقد بجوهر الـروح، يمكن أن يعتقد بجوهر الإلـه، يمكن أن يعتقد بوجود العـالم كجوهر. البحث عن الجوهر، عن المطلق، عن الأساس، هو بحث لاعقلانيّ، لكنه إيمانيّ، يعني ترك هذه الوظيفة إلى الأخلاق؛ هكذا أشاد كانط الأخلاق على أساس أنّ الإنسـان، يمكـن أن يصل إلى المعاني الإطلاقيّة بوسيلة العقـل. لكن، شرط أن لا يفرض على

هذا العقل أن يقدّم براهين قاطعة وحاسمة على هذه الأشياء.

هنـــاك ما هو أهـــمّ من البرهان. أخلاقيًا هو الاعتقاد. ومع الاعتقـــاد فإنّ العقل ينتقل إلى مستـــوى تقصي المعيار، معيار حقائـــق الأشياء، وليست الأشياء كجوهر في حدّ ذاتها. فإذًا، بعـــد كانط ساد الاعتبار أنّ المتافيزيقا التقليديّة انتهت تجاربها نهائيًّا بالنسبة للفلسفة الغربيّة، وأصبحت الفلسفة تبحث فعلًا في قضايا معرفيّة أكثر منها في قضايا ما وراء المعرفة، ما وراء الحقيقة، أو حقيقة الحقائق. هناك تنبّه نحو المعارف، نحو المعلومات، نحو ما يمكن للحواسّ أن تقدّمه لنا من معلومات ومن أوصاف. وهذه الأوصاف هي التي تشكّل لنا ثمّة مفهومًا، ثمّة تصوّرًا، التصوّر لا ينبع كلّه من الفكر، الفكر محتاج إلى معطيات المادّة التي يأتي بها من العـــالم الخارجيّ لكي يعيد إنشاءها، ومنها يمكن أنّ يصنع ما يسمّى مفهومًا. «دولوز» مثلًا، اعتبر أنّ الفلسفة هي إبداع مفاهيم، هي الوصول إلى اختراع مفاهيم، ربما هي غير موجودة في الطبيعـــة، لكن لا بدّ من أن تكون لها أســـس في ما يسمّى بالمحايثة. أصبح الفكر مرتبطًا بالمحايثة على حساب ما يسمّى بالتعالي، أو المتعالي؛ المحايثة هي التي نعرفها ونعيشها، ونتألّم من أجل مسائلها، مرتبطين بالمجتمع، مرتبطين بأخينا الإنسان، بالحياة العامّة.

إذًا، تحوّلـــت الفلسفة من برجها العاجيّ ونزعتهـــا إلى الشعر، أصبحت تسأل عن معاني القضايـــا الحياتيّة المباشـــرة: ما معنى هذه القضيّة؟ وهل هي تبدو لنـــا صحيحة أو سليمة كما تـــتراءى لنـــا؟ هل يمكننا أن نفهم الأشيـــاء فقط من ظواهر خطاباتها اليوميّـــة، أم أنّه لا بدّ من مساءلتها؟ هكـــذا تخلّت الفلسفة عن ادّعاء أنّه يمكنها أن تقدّم الأجوبة المطلقة على الأسئلة المطلقـــة. لن تكتفـــي بكونها هي وطن الســـؤال فقط، السؤال الباحث عـــن جواب. هو لا يدّعـــي أنّـــه يصل إلى الجواب، لكنّه يفتح الطريق نحو مناقشة جوانب ما، مناقشة أمر ما. في هـــذا العصر الحقائق أبدلـــت بالمعارف، المعارف أُبدلت بالمعلومـــات. وصلنا، أو هبطنا، من مستوى الحقائق المطلقة إلى سويّة المعارف الممكنة، أو المعلومات العاديّة.

والآن، عصرنا يعيشـــ على المعلومات يتناسى المعارف، ويتناسى ما فوق المعارف أيضًا، وهي الحقائق المطلقة التي لا بدّ للإنسان أن يسألها وأن يقدّم ثمّة أجوبة.

الآن، الفلسفـــة في مفهومها الغربيّ هي فلسفة الســـؤال، وليست القدرة على الجواب، الأجوبـــة متروكة للعلوم، العلوم هي التي تبعث اختباريًّا، هي التي تستطيع أن تقدّم معارف يمكـــن البرهان عليها، يمكن الاستفادة منها، ومن هـــذه المعارف يمكن للفيلسوف أن يشكّل ثمّة تصوّرًا عن العالم، عن الإنسان، عن العصر، عن الحالة الراهنة. هذا التصوّر الشامل يمكن

أن يساعد أيضًــا، عندما يرتدّ إلى العلماء والمفكّرين والمثقّفين ليستفيدوا منه، من أجل إعادة محاكمــة العالم بطريقة ما مختلفة، لعلّه يتمكّن العقل الإنسانيّ من أن يشقّ لذاته طريقًا ومنهجًا جديدًا.

لا أريد أن أطيل هنا، فهذه معلومات طبعًا جميعنا يعرفها.

مــا يشــاع أن المِتافيزيقا غابــت وعادت. أنا أقــول، إن المِتافيزيقا لم تغــب لكي تعود، لم تختفِ.

المِتافيزيقــا موجودة، وإن كان يطلق عليها أسماء عديدة وأوصاف مختلفة. الذي يختلف هــي التعريفات التي تُلقى على المتافيزيقا. إنّما المتافيزيقا، هي البحث عن كلّ ما هو حقيقيّ، كلّ ما هو جوهريّ، كلّ ما هو أسّيّ يعود إلى جوهر الأشياء، إلى الأساس، وإن لم تكن هناك جواهر بالمعنى المطلق، لكن يحاول العقل بقُدرته الذاتيّة أن يتصوّر ثمّة مفاهيم شيه إطلاقية يساعــد العلم في إعطائها مادّة أوّليّة من أجل تكويــن هذا التصوّر العام حول العالم؛ وحول موقــع الإسلام من هذا العالم مثلًا. ومــن هنا، أصبح هايدغر مثلًا، هو فيلسوف العصر، لأنّه أراد أن يحصــر البحث الفلسفيّ في مفهوم مباشر هو: هذا الوجود في العالم. أي: ماذا يعني للإنسان أنه موجود بشكلٍ مباشر، وبشكلٍ لا يمكن إنكاره، في هذا العالم؛ يبقى البحث عن معنى هذا الموجود أو غاياته (سارتر) أعطاه مفهومًا دراميًّا. أصبح الإنسان عنده، مقذوفًا به إلى هــذا الوجود الذي لا يعرف عنــه شيئًا كما يراه سواء بالنسبة لذاته وللعالم معه، وعليه أن يعرف هذا الوجود، وكيف يعرفه؟ يعرفــه باكتشاف إمكانياته الذاتيّة، إمكانيّات الإنسان. الإنسان هو إمكان قبل أن يكون صنمًا معيّنًا أو تمثالًا، [الوجود (الخام) يسبق الهوية]؛ عليه أنّ يحقّــق هذا الإمكان (أي الحرّيّة) في تفاعلــه مع معطيات العالم الذي يوجد فيه. خلاصة القول إنّ الفلسفة لا يمكنها أن تنفصل عن المِتافيزيقا، ويظلّ لها دورها الأساسيّ. لعلّ الغرب هو أهمّ من استعمل الفلسفة في سبيل بناء حضارته سلبًا أو إيجابًا، لأنّه فعلًا اعتبر أنّ السؤال هو موضوع العقل، والعقل طالما أنّه يسأل، فلا بدّ من أن يأتي بحقائق. وإذا ما أتى ببعضها، فهــذه الحقائــق لا بدّ أن تؤثر في حياة البشر، وأن تغيّر مــن أفكارهم وأفعالهم، أن تحسّن من أوضاعهم، أن تجلعهم أقرب إلى الحريّة وأقرب إلى السعادة. أشكركم.

# إشكاليّة المِتافيزيقا في الفكر الأوروبيّ


## جوزيف معلوف[1]



باتــت المتافيزيقا، منذ عصر الأنوار، خارج الدائرة الفلسفيّــة، إذ عُدّت قضاياها غير ذات معنًى، وكانت في تناقض مع روح الحداثة الصاعدة. وقد قاربت الحداثة هذه المسألة من خلال الانحسار الدينــيّ التدريجيّ، على المستويــين الفرديّ والاجتماعيّ. أمّا في مداولات اليوم في الدينيّ، فثمّة تيّاران أساسيّان لدى ورثة التنوير، يعبّر عن أوّلهما هابرماس الذي يرى أنّ مضمون الدين يستمرّ ضمــن رؤية أخلاقيّة معلمنة تحفظ الاندمــاج الاجتماعيّ، وعن ثانيهمــا غوشيه الذي، وإن قال بخروج الدين من البنية الاجتماعيّة، فإنّه يراه مسترجِعًا حضورَه في الاختبار الفرديّ فحسب.


أودّ، في مُستهلّ المداخلة، أن أنوّه برصانة المقالات والترجَمات التي تَصدر عن مَجلّة **المحجّة**. هــذا العدد الخاصّ، **عــودة المِتافيزيقــا**، ينطوي علــى إرادة صادقة في توخّي الــروح العلميّة والنزاهة الفكريّة في مقاربة مسألة فلسفيّة شائكة كالمِتافيزيقا.

يستحيــل عليّ أن أقــوّم كلّ مقالة على حدة، نظرًا إلى تشعّــب المضامين وغزارة التعابير والألفــاظ. فــكلّ مقالة من هــذه المقــالات تستدعــي ردًّا مُسهبًا للوقوف علــى تعاريجها وخلفيّتهــا. ومن اللافت أنّ معظم المقالات المرتبطة بالفكر الغربيّ، المؤلّفة منها والمترجَمة، تبــدأ أوّلًا بعرضــ البراهين التــي ساقتها العلوم الوضعيّــة ضدّ المتافيزيقا للحــدّ من خطابها المجرّد، منذ بيكون مــرورًا بالفلسفة التحليليّة حتّى أيّامنا؛ ثُمّ تَعمد إلى تبرير واقع المتافيزيقا مــن خلال نَقد الألفاظ وليس المضمون، في حين أنّ المشكلة، في رأيي، ليست في الألفاظ، بــل في المضمون. فاللغة خيال واســع بمقدورها أن تُعبّر عن مواضيع شتّــى، إلّا أنّه ليس من الضروريّ أن يكون المضمون دومًا صحيحًا.

(١) أستاذ الفلسفة الأخلاقيّة والفلسفة الألمانيّة في الجامعة اللبنانيّة.

سأحاول أن أبيّن، في هذه المقاربة، أنّ مسألة المتافيزيقا التقليديّة في المجتمع الغربيّ منذ عصر الأنوار باتت خارج الدائرة الفلسفيّة، وأنّ إلحاق العالَم بكائنٍ متعالٍ ليس سوى نتيجة تراكمات فكريّة ودينيّة ومتولوجيّة تغلغلت على مرّ الأجيال في ذاكرة المجتمعات الإنسانيّة، وأنّ العلوم الوضعيّة بيّنت هشاشة هذه المسألة منذ القرن السابع عشر استنادًا إلى الفلسفة التجريبيّة. وممّا لا مرية فيه، أنّ هناك خطابَين متوازيَين في المجتمع الغربيّ: خطاب عَلْمانيّ وخطاب دينيّ، يَشقّ كلّ واحد طريقه متجاهلًا الآخر، بعكس ما نعيشه في العالَم العربيّ، إذ يطغى الخطاب الغيبيّ والماورائيّ على مرافق الحياة في أدقّ تفاصيلها. وقد تساءلتُ كثيرًا عن جدوى عنوان هذا العدَد، عودة المتافيزيقا، في مُجتمعاتنا المشرقيّة، إذ هي تعيش في «منأى» عن الصراعات الفكريّة الغربيّة في هذا الحقل الفلسفيّ الشائك، وهذا ما اتّضح لي خلال قراءتي افتتاحيّة العدد، في الصفحة السابعة، عندما يقول محمود يونس، «إنّنا نرى في القرآن الكريم، وفي نصّ المعصومين، اللغة الكاملة والناظمة لكلّ إطار لغويّ في أيّ الميادين المعرفيّة اتّفق تداوله»، فهو «المُحْكَمُ في الفلسفة الإسلاميّة»؛ من خلاله «يتفحّص» المفكّر المسلم «الموروث الفلسفيّ الإسلاميّ مهذّبًا إيّاه من كلّ دخيل ذي سلطة، ولو كان من قامة أفلاطون»[٢].

ويُنهي قوله بأنّ التفاعل مع الآخر مشروط ضِمْن خلفيّة معيّنة هي طريق الوحي...

وفي المرحلة الثانية، سأعرض واقع الدين في أوروبّا بعد تفكيك المقولة المتافيزيقيّة؛ ومن ثَمّ سأحاول، ولو بشيءٍ من التردّد، أن أبيّن أنّ التوجّه السائد في الفكر الفلسفيّ الإنسانيّ humanisme يُطوّر رؤية جديدة للوجود تقوم على روحانيّة إنسانيّة من دون الله.

## ١. أفول المِتافيزيقا في الفكر الغربيّ

لن أتوقّف عند الفكر الرِّيبيّ الذي استمدّ جذوره من بلاد اليونان العريقة في التفكّر الفلسفيّ. فالريبيّون رفضوا كلّ حقيقة ماورائيّة لتعدّد المواقف واختلافها، ممّا حملهم على الامتناع عن إصدار أيّ حُكم في هذا الشأن وعلى تعليق البحث. كما لن أسترسل في عرض كتاب مونتنيه Montaigne، **محاولات**، الذي يرفع في صفحاته شعار الريبيّة، وخصوصًا في الفصل الثاني عشر من الجزء الثاني منه، إذ يُعبّر فيه عن خيبته إزاء ما كان يُسمّى بالعلوم الماورائيّة.

(٢) محمود يونس، افتتاحيّة العدد، «عودة المتافيزيقا»، مجلّة المحجّة، العدد ٢١ (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠١٠)، الصفحة ٧.

إلّا أنّ الحصار الأكثر عُنفًا للمتافيزيقا في تاريخها قد جاءنا من المدرسة البريطانيّة، كما أشار إلى ذلك خنجر حَميّة، في مقالته «إشكاليّة المتافيزيقا وأزمة تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة». بدأ النقد مع فرنسيس بيكون،

> إذ اعتبر أنّ كلّ ادّعاء متافيزيقيّ شامل يكشف عن إخفاقين عظيمين لازما كلّ انشغال من هذا القبيل، الأوّل عَجز المتافيزيقا عن أن تُقدّم حلًّا واحدًا نهائيًّا لكلّ مشكلة من المشاكل التي انشغلت بها؛ والثاني هو التضارب الذي يبلغ حدّ التناقض، بين مذاهب يدّعي كلّ واحد منها أنّه يعبّر عن الحقيقة ويُمسك بشروطها، وينطوي على الوسائل الكفيلة بتعبيد الطريق لبلوغها[٣].

هذا التفكير سيُهيّمن على مرافق المدرسة التجريبيّة، إذ تَخلّت عن كلّ بَحث في الأمور الماورائيّة، لغياب الفائدة العلميّة. وهذا ما يتجلّى بطريقة واضحة في فكر ديفيد هيوم. وقد استوقفني نصّ، إلى جانب النصوص التي وردت في مقالة حميّة، من كتابه **مبحث في الفاهمة البشريّة**، يَختزل فيه عُصارة فكره في مسألة المتافيزيقا. يقول هيوم،

> إذا أمسكنا بيدنا، على سبيل المثال، مُجلّدًا ما، سواء أكان من اللاهوت أم من المتافيزيقا السكولاستيكيّة، نتساءل: هل يَحتوي على براهين مُجرّدة عن الكمّيّة أو العدد؟ الجواب، كلّا. هل يَحتوي على براهين اختباريّة عن مسائل الواقع والوجود؟ بالطبع لا. إذن، ارموه في النار، إذ لا يَحتوي إلّا على أوهام.

وإنّ أهل الاختصاص في الفلسفة يعرفون جيّدًا تأثير هيوم في فكر إيمانويل كانط.

هذا الفيلسوف الكبير، كاد أن يقع أسير تربيته الدينيّة والماورائيّة لو لَم يستفق من سُباته بعد قراءة كتابات ديفيد هيوم. وهذا ما حداه إلى التساؤل التالي: «إذا كانت المتافيزيقا علمًا، فلِمَ لَمْ تصادف استحسانًا دائمًا مثل سائر العلوم؟ وإنْ لَم تكن كذلك، فَلِمَ تُفاخر بذلك، وتعزّي العقل الإنسانيّ بالآمال التي يتعطّش إليها ولا يُحقّقها أبدًا؟ يَجب التأكّد من هذا العلم...». لقد شُغف كانط بالمتافيزيقا، إلّا أنّ مُحاولته إنقاذها من خلال المسلّمات الأخلاقيّة تبقى فرضيّة، ولَمْ تلقَ صدًى لدى الكثيرين من المفكّرين...

وجاء القرن التاسع عشر مع فلاسفة كفويرباخ، ونيتشه، وماركس، وماكس ستيرنر وغيرهم، فاعتبروا أنّ العالَم الماورائيّ هو إسقاط إنسانيّ مَحض، أو تغريب الإنسان عن ذاته، أو ضَرْب من القمع الاجتماعيّ في وجه الماورائيّات... من هنا، نفَهم صرخة نيتشه الشهيرة

(٣) خنجر حميّة، «إشكاليّة المتافيزيقا وأزمة تجاوزها في فلسفة العلم المعاصرة»، مَجلّة المحجّة، العدد ٢١ (بيروت: معهد المعارف الحكميّة، ٢٠١٠)، الصفحة ٢٤.

«مات الله»، إذ اكتُشف طابعه الوهميّ في المجتمع. إنّ إصرار نيتشه على موت الله لا يَعني، فحسب، أنّ الإيمان بالله قد انتهى، بل أنّ فكرة العالم الماورائيّ قد انحسَرَتْ في المجتمع الأوروبّيّ الحديث.

هذا التفسير لعبارة «موت الله» الذي يَتخطّى الإطار الدينيّ والمسيحيّ قد أعلن عنه مارتن هايدغر في كتابه **طُرُق لا تَقود إلى أيّ مكان**[٤] *Holzwege*. وتَصف هذه العبارة نهاية المتافيزيقا في العالم الغربيّ، كما فَهمها أفلاطون من خلال ثنائيّة العالم الحسِّيّ والعالم الماورائيّ (عالم المُثُل)؛ وما العالم الأخير سوى العالم الحقيقيّ بالنسبة إليه، إذ يُحَدِّدُ مَسار العالم الحسِّيّ وأفقه. وهكذا، انتقد نيتشه الفكر الفلسفيّ والفكر الدينيّ على السواء، على حدِّ تَفسير مارتن هايدغر.

وجاءت الفلسفة التحليليّة، وخصوصًا مع كارناب، لتضع حدًّا للثرثرة الفكريّة التي ما برحت تُصرّ على وصف عالَم المتافيزيقا من دون أيّ حسّ نقديّ. يعرف أهل الاختصاص أيضًا مقاربة كارناب في هذه المسألة. هناك قضايا تَحمل معنى، وقضايا خالية من أيّ معنى. وبما أنّ المتافيزيقا تقع خارج دائرة الاختبار والتحقّق، يجب أن تَخرج من التداول العلميّ والفكريّ، إذ لا فائدة منها. وقد عبّر فيتغنشتاين عن ذلك في نهاية كتابه **مقالة في المنطق والفلسفة**، بقوله، «ما يصعب التعبير عنه، يَجب ألّا ننطق به».

## ٢. حركة علمانيّة لا تُقاوم في أوروبّا

من الواضح، إذًا، أنّ مفكّري الحداثة، منذ عصر الأنوار حتّى أيّامنا، قد عمّقوا الهوّة بين المتافيزيقا والعقل، وبين اللاهوت والعلم، فحصروا مُمارسة المتافيزيقا واللاهوت في إطار اللامعرفة واللاعقلانيّة. وقد قاربت الحداثة هذه العلاقة المتوتّرة من خلال انحسار الاختبار الدينيّ التدريجيّ. سأحاول أن أوجز هذه المسألة، وهذه هي المرحلة الثانية من هذه المقاربة، **مسألة الإقصاء المتبادل بين الحداثة والمتافيزيقا**، ولكن، من خلال الدين، مستندًا إلى مفكّرَين ما برح تأثيرهما قويًّا في الأوساط الأوروبّيّة، عنيتُ بهما يورغن هابرماس[٥] ومارسيل

(٤) M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeir, "Le mot de Nietzsche, Dieu est mort" (Paris: Gallimard), pp. 253-322.

(٥) J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris: Fayard, 1987).

غوشيه[٦]. هذان المفكّران يقدّمان حلولًا متعارضة عن مسألة استمراريّة الاختبار الدينيّ والبعد المِتافيزيقيّ في الحداثة.

## ٢. ١. موقع الدين والمِتافيزيقا في فكر هابرماس بعد استحواذ العلمنة على حياة المجتمع

تستند حركة العلمنة إلى ثلاثة توجّهات كان لَها اليد الطولى في عمليّة تغيير المجتمع:

٢. ١. ١. إنّ عقلنة صور العالَم المِتولوجيّ الذي انبثق منه الدين المسيحيّ قد أحدث تآكلًا معرفيًّا (إبستمولوجيًّا) في أُسُس المفهوم الدينيّ والمِتافيزيقيّ في العالَم. فالعلوم والأخلاق والفنّ لا تُبنى، من الآن فصاعدًا، على مفهوم مِتافيزيقيّ دينيّ، بل على ميادين معرفيّة مستقلّة تُطوّر أسسها الإبستمولوجيّة خارج كلّ شرعيّة دينيّة. فإذا بالاختبار الدينيّ يتحوّل إلى دائرة فرديّة يُعبَّر عنه ضمن اختبار ذاتيّ.

٢. ١. ٢. إنّ ضياع شرعيّة الدين الإبستمولوجيّة في العلوم الوضعيّة قد وضع حدًّا لكلّ من يزعم وجود حقيقة تقوم على النظام الدينيّ: الدين بات عاجزًا عن الذوْد عن حقيقة في العالَم تُناقض الاكتشافات العلميّة. مرّة جديدة، إنّ الأسس الوحيدة لشرعيّة الحقيقة تندرج في إطار الدائرة الذاتيّة. وبالتالي، تَمكّنت حركة العلمنة من حرمان الدين قدرَتَه على دَمْج الشعب ضمن رؤية واحدة.

٢. ١. ٣. أمّا النتيجة الحتميّة والمنطقيّة لحركة العلمنة، فتتجلّى في انحسار الاختبار الدينيّ وتفريغه من مضمونه. فحينما تزول وظيفة الدين الاجتماعيّة، يتلاشى مضمونه، ذلك أنّ مضمون نظام الميثوس المتقادم لا يُمكنه أن يقاوم عقلنة صُوَر العالَم المتدرّجة. هناك أوجه إيجابيّة للدين من شأنِها أن تبقى ضمن حركة العقلنة، ولكن، بعد أن يُفكّ الوهم عن الميثوس.

ويعتبر هابرماس أنّ مضمون الدين يستمرّ ضمن رؤية أخلاقيّة جديدة معلمنة، فتتحوّل رؤية العالَم التقليديّة إلى مفاهيم أخلاقيّة.

هذا التطوّر الذي حصل في أوروبّا، يُمكن فهمه أيضًا في ضوء المنعطف اللغويّ الذي أحدثته

(٦) M. Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985).

العلوم الاجتماعيّة بعد دوركايم. ففـي عُرْف هابرماس، «إنّ وظائف الاندماج الاجتماعيّ التـي حقّقتها الممارسـة الدينيّة، تَحوّلـت إلى عمَـل تواصلـيّ agir communicationnel؛ وبالتالي، حلّت سلطة التوافق تدريجيًّا مَحلّ السلطة المقدّسة»(٧). في هذا التوجّه، وفي سياق فكـر دوركايم، يعتبر هابرماس أنّ الاندماج الاجتماعيّ القائم علـى الإيمان قد حلّ مكانه اندماج آخر يقوم على التفاهم المتبادل والتعاون القائم على التواصل.

إنّ العبـور من دائـرة المقدّس – التي طغت علـى المجتمع الغربـيّ – إلى دائرة الممارسة التبادليّـة، تُبدّل وظائف الدمـج الاجتماعيّ من خلال بنية التفاعـل: نعبر من جماعة قائمة على الإيمان الدينيّ الذي يَجعل التعاون الاجتماعيّ مُمكنًا –أي بطريقة عرضيّة – إلى جَماعةِ تواصلٍ تَخضع لمتطلّبات التعاون.

إلّا أنّ هنـاك مسألـة ما برحت مُبهمة في مقاربة هابرماس: ما مكانة الواقع النظريّ في عمليّة اختفاء الدين؟

يتعرّض الدين في فكر هابرماس للمصير الذي خصّصه عصـر الأنوار له، أي رؤيةُ عالَمٍ قـد ولّى وبالـكاد يُمكننا أن نُحافظ علـى إرثه الأخلاقيّ، (من خلال فكـرة الأخوّة). يقول هابرماس، «لا أعتقد بأنّنا قـادرون في أوروبّا أن نعي بجدّيّـة مفاهيم كالأخلاق، والقيم، والشخص، والفرادة، والحريّة، والتحرّر من دون أن ننهَل مـن الفكر الناجم عن المسيحيّة القائـم على تاريخ الخلاص»(٨). إلّا أنّ هابرماس يتعامل مع التقليد المسيحيّ بطريقة تتخطّى الماورائيّات، أي بطريقة عقليّة غير مؤمنة. هذه الفكرة ما بَرِحت غامضة في مسيرة هابرماس الفلسفيّة. فهو لا يُعير هذه الفكرة التي استعارها من هوركهايمر، معلّمه، أيّ اهتمام. ما يبقى مـن الدين هو الوظيفة التركيبيّة للمجتمـع، إلّا أنّ الدين كعامل فعّال في المجتمع قد شارف على النهاية.

(٧) J. Habermas, *Tome 2*, op.cit, p. 317.

(٨) J. Habermas, *Nachmetaphysiches Denken, Philosophische Aufsätze* (Frankfurt: 1988), p. 23.

## ٢.٢. من وظيفة الدين الاجتماعيّة إلى الاختبار الدينيّ الذاتيّ: مارسيل غوشيه

ينطلق مارسيل غوشيه من فكرة الدين كمنظّم للهيكليّة الإنسانيّة والاجتماعيّة. إنّه بنية المجتمع وثقافتُه. إلّا أنّ الدين ظاهرة تاريخيّة لها بدايتها ولها نهايتها، تُعبّر عن حقْبة معيّنة من الإنسانيّة، ثّم تنحسر شيئًا فشيئًا، لتفسح المجال لاختبارات أُخرى في التاريخ(٩). هذا ما عاشته أوروبّا المسيحيّة حتّى القرن التاسع عشر، وهذا ما يعيشه العالَم الإسلاميّ اليوم، الذي يعتبر أنّ الدين هو المرجع والمشرِّع والموجّه في مرافق الحياة اليوميّة كلّها حتّى الآن.

ويعتبر غوشيه أنّ نهاية الدين في أوروبّا هي، في الواقع، نهاية وظيفته الاجتماعيّة، ونهاية دوره في تنظيم الحياة المادّيّة والاجتماعيّة والفكريّة(١٠). هذه الوظيفة تتداعى تدريجيًّا تحت تأثير تحرّر المجتمع من المؤسّسات الدينيّة للحصول على استقلاليّته (مقاربة عصر الأنوار).

إنّ خروج الدين من المجتمع يشرح لنا الأسباب التي أدّت إلى نهايته كعامل اجتماعيّ. ذلك أنّ المجتمع قد أمسك بزمام أمره فتحرّر من التغرّب والمرجعيّة الدينيّة في حلّ قضاياه. هذا يعني، أنّ وظيفة الدين الاجتماعيّة التي كانت تُمسك بالمجتمع باتت قديمة. حتّى الآن، لا يضيف مارسيل غوشيه شيئًا جديدًا. إلّا أنّ مقاربته هي التالية: يَخرج الدين من البنية الاجتماعيّة إلّا أنّه يسترجع حضوره في الاختبار الفرديّ فحسب.

ما الفرق بين هابرماس وغوشيه؟ يُبقي هابرماس من الدين الأنظمة الأخلاقيّة المعلمنة، ويعتبر أنّ العمل التواصليّ هو الحلّ. أمّا غوشيه فيرى أنّ وظيفة الدين الاجتماعيّة قد انتهت تمامًا، إلّا أنّه يسلّط الضوء على وظيفة أُخرى هي الاختبار الدينيّ عند الأفراد وليس عند المجتمعات. ذلك أنّ استمراريّة الاختبار الدينيّ ظاهرة لا تَخصّ إلّا الفرد وحده. هاتان النظريّتان قد خضعتا لنقاش فلسفيّ ودينيّ مسهب من قبل الأخصّائيّين في أوروبّا. هذا الجوّ، دون شكّ، هو في أصل المنحى الفكريّ الجديد الذي يرتسم في أوروبّا اليوم الذي يهدف إلى تطوير روحانيّة إنسانيّة من دون الله.

(٩) Cf. M. Gauchet, op.cit., p.10.

(١٠) Ibid, p.133.

## ٣. نَحو روحانيّة إنسانيّة من دون الله

التوجّه الفكريّ لدى العديد من المفكّرين اليوم، (ليك فرّي[١١]، أندريه كونت سبونفيل[١٢]، آلان هوزيو[١٣])، هو التخلّي التامّ عن البعد الماورائيّ والعمل على إحياء تفكير روحيّ ينبع من البعد الإنسانيّ دون سواه. إنّ طرح المقاربة الجديدة بهذه الطريقة ليس سوى تحرّر من الفكر المِتافيزيقيّ والدينيّ الذي كان مهيمنًا على أوروبّا القرن التاسع عشر. التحدّث عن الروحانيّة في الغرب يرتبط بالتراث المسيحيّ. أمّا اليوم، فلَم يَعُد هناك أيّة علاقة تلقائيّة بين السبب والنتيجة، أي بين أن تؤمن بالله، وبين أن يكون لك رؤية جديدة للروحانيّة تقع خارج دائرة الدين التقليديّة.

يعتبر البعض، أنّه حان الوقت أن نضع حدًّا للصورة المشوّهة التي تُساق ضد الملحدين واللاأدريّين والمادّيّين، التي تزعم أنّهم منغلقين على أسرار الحياة والكون اللامتناهيّ. الروحانيّة، ليست وقفًا على الدين، إنّها موقف أشْمَل من الدين. قد يعيش المرء من دون ديانة إلّا أنّه لا يُمكنه أن يعيش من دون روحانيّة. الروحانيّة الجديدة من دون العودة إلى الله تقوم على ثلاث حركات: العودة إلى الذات، ملاقاة الآخر، والبحث عن معنى الوجود خارج الدائرة الدينيّة. وتشدّد الكاتبة جاكلين كوستا لاسكو على أنّ البعض يعتبرون أن لا وجود لديانة خارج الله، ممّا حملهم على إدراج البوذيّة في إطار التعليم الفلسفيّ وليس الدينيّ، مما يُفسّر اهتمام الغربيّين المتصاعد بهذا الفكر[١٤]، لأنّه لا يلجأ إلى قدرة ما هي في أصل خلق العالم، ولكونه يعتبر أنّ مسألة أصل العالم ومعرفته مسألة لا حلّ لها.

### ٣. ١. العودة إلى الذات

الروحانيّة عمل فكريّ يستمدّ مصدره من حواسّ الإنسان وعقله. فبوسع الإنسان أن يَحيا الاختبار الروحيّ من خلال العودة إلى ذاته وأن يَختبر استقلاليّة الفكر. يلجأ البعض إلى الصلاة أو إلى الممارسات الدينيّة للحصول على السلام، والبعض الآخر، إلى العودة إلى الذات للحصول على السلام الداخليّ مع ذاتِهم: هذا هو الفرق بين الإثنين.

(١١) L. Ferry, *La révolution de l'amour. Pour une spiritualité laïque* (Paris: Plon, 2010).

(١٢) A. Comte-Sponville, *L'Esprit de l'athéism. Introduction à une spiritualité sans Dieu* (Paris: Albin Michel, 2006).

(١٣) A. Houziaux (dir), *Existe-t-il une spiritualité sans Dieu?* (France: Les éditions de l'Atelier, 2006).

(١٤) Ibid, p.72.

الروحانيّة الجديدة تفترض إيقاظ الوعي وبناء شخصيّة واعية مستنيرة بالمعرفة والتفكير. ممّا يعني، أنّ اللاأدريّ يُمكنه أن يغيّر ذاته والعالَم من خلال العودة إلى داخله والحصول على سلام داخليّ، ممّا ينعكس إيجابًا على الخارج.

كلّ نشاط روحيّ في هذا السياق يقوم على الشكّ. المفكّر الحرّ الذي لا يؤمن بحقيقة مطلقة أو موحاة، يكون الشكّ عنده قويًّا ومؤلمًا ولكن غزيرًا. المفكّر الحرّ يقي نفسه من النشوات الفرديّة والهستيريّات الجماعيّة التي تحتاج إلى التماهي بوجه أيّ شخص كاريسماتيّ. القدّيسة تيريزيا الأفيليّة (أو الحلّاج، أو ابن العربيّ) التي عبّرت عن لحظات الانخطاف الصوفيّة، لم تترك أيّ مجال للشكّ. أمّا الروحانيّة من دون الله فكلّ شيء فيها يُضحي نسبيًّا، لأنّ من يَختار هذا الدرب يعرف أنّه يعيش في تفتيش دائم لكونه يطرح كلّ شيء على بساط البحث. هناك روحانيّة في الفنّ. مقاربة الروحانيّة من خلال الفنّ تُعطي معنًى ونفسًا جديدًا من خلال لوحة أو فكرة أو معزوفة. هناك أشخاص لا يؤمنون بوجود الله، ومع ذلك يعيشون اختبارات روحيّة عميقة من خلال الفنّ. ولا عجب أن يأخذ الفنّ بُعدًا متافيزيقيًّا، ولكن، ليس في المعنى الكلاسيكيّ للكلمة. السؤال التقليديّ في اللاهوت كان يُصاغ على الشكل التالي: كيف يُمكنني أن أخلص؟ سؤال اليوم مُختلف تمامًا: أين أنت يا الله؟

### ٣. ٢. لقاء الآخر

كلّ نشاط روحيّ غايته لقاء الآخر، وغالبًا ما يكون الله. أمّا النشاط الروحيّ الإنسانيّ فغايته لقاء الآخر فحسب. هذا اللقاء يقوم على تطوير أخلاق مشتركة للعيش معًا، تُلزم الجميع ضمن مسلكيّة مسؤولة واعية.

### ٣. ٣. التفتيش عن المعنى

الوضع الإنسانيّ والواقع الزمنيّ والمكانيّ هما في قلب تساؤلات المسيرة الروحيّة. الجواب السائد هو العودة إلى المطلق، مبدإ كلّ شيء، لنجد الحلّ. الروحانيّة من دون الله تشدّد على الإرادة التي تُبيّن حدود المعرفة. روحانيّة من دون الله هي شجاعة الوجود، كما عبّر عنها بول تيليخ في كتابه **شجاعة الوجود**، أي قدرة الإنسان على تَخطّي واقعه اليائس من خلال قدرته الذاتيّة.

وتَحضرني في هذا السياق، فكرة لنيتشه تقول: إذا كنت تريد أن تستريح فآمن، وإذا كنت تبغي الحقيقة فابحث.

الروحانيّة من دون إله توجّهٌ إنسانيّ لا يضع حدًّا لاستكشاف العالَم، ويُحامي عن أخلاق تكون فيها المسؤوليّة من دون فداء في عالم بعيد. الروحانيّة من دون العودة إلى الله هي صوفيّة إنسانيّة فحسب.

## خاتِمة

يقول شوبنهاور ما مفاده: تشهد المعابد والكنائس والباغودات والمساجد في البلدان كافّة وعبر الأجيال في فخامتها الفنيّة وعظمتها، تشهد، على حاجة الإنسان المّتافيزيقيّة. هذه الحاجة المقتدرة والتي لا تُمحى، تأتي مباشرة بعد الحاجة الطبيعيّة.

لماذا تراجعت هذه الحاجة في الغرب؟ ولماذا هي في أعلى فورتِها في العالَم الإسلاميّ؟ هل المسألة مسألة إبستمولوجيّة أم مسألة اجتماعيّة؟ هل سيشهد العالَم العربيّ عصر أنوار كعصر الأنوار الأوروبّيّ؟ وهل سيُقمع من قبل رجال الدين، كما كانت الحال في أوروبّا، إلى أن فرض نفسه على رجال الدّين؟ هل سنشهد هذا التصادم بين رجال الدّين والمفكّرين الأحرار في العالَم العربيّ بعد أن يَخفّ التشنّج الثقافيّ والسياسيّ بين الغرب والشرق؟

# التحيُّز المِتافيزيقيّ في اللغة

## حبيب فيّاض[1]

اللغـة حالـة وجوديّة خالصة، وليس للعدم دخالة في تحديد ما تتقوّم به، بخلاف الماهيّة التي تُغاير الوجـود وليست من سنخيّته. وإذا أخذنا بعين الاعتبار تعريف المتافيزيقا لدى الفلاسفة، بدءًا من أرسطو حتّى هايدغر، بأنّها «تبحث في الموجود بما هو موجود»، نجد بأنّ اللغة تتكفّل في مراعاة قيد «بما هو موجود» بوصفها وجوديّة، ويمكن معها الحكاية عن الوجود من جهة موجوديّته، لا مـن جهة معدوميّته، كما هو الحال مع الماهيّة. على هـذا، فإنّ فلسفة اللغة والتأويل تقف كطرح جـدّيّ إزاء الفلسفات التقليديّة التـي استغرقت في جدليّات الماهيّة والوجـود، في تأخّر عن كلّ مستجدّات المبحث الفلسفيّ الراهن.

يتشعّب الحديث عن مِتافيزيقا اللغة إلى جوانب ونواحي عديدة، غير أنّ الموضوع الذي أريد أن أتناوله يتمحور حول دور اللغة في إعادة إحياء المِتافيزيقا، وذلك من خلال مقاربة داخل فلسفيّـة لمقولة اللغة والفلسفة، بمعنى أنّ الحديث سيكون في هذه المقولة من داخلها أكثر ممّا هو عنها من خارجها.

المدّعـى الذي سأحـاول إثباته هـو أنّ إعادة بعـث المِتافيزيقا تكمن في استبـدال ثنائيّة الوجود–الماهيّـة في إطـار الفلسفة التقليديّة بثنائيّـة الوجود–اللغة في إطـار الفهم المعاصر والمتقدّم للّغة ودورها الفلسفيّ وارتباطها بالواقع والفكر على حدّ سواء[2].

(١) أستاذ الفلسفة والمعرفة في الجامعة اللبنانيّة.

(٢) راجع، محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، الصفحة ١٢.

## أوّلًا: تعريف المِتافيزيقا

أزمــة المِتافيزيقا ليســت في تعريفها، بمقدار ما هي في توظيفهــا، وأيّ جهد لإظهار تعريف المِتافيزيقــا يجب أن يلتفت أوّلًا إلى البعد الوظيفيّ المتوقّف عليها، حتّى إنّ تعريف المِتافيزيقا وتحديــد دلالات هــذا المفهــوم قد ينطوي علــى حرج كبير قــد يصل إلى حــدّ التعذر، لأنّ مضمــون المِتافيزيقا يخضع إلى حدَّيّ الوجــود والمعرفة، وهذان، كلاهما، يتعذّر تعريفه، إذ الوجــود به تُعرف الأشياء ولا شيء أجلــى وأوضح منه، حتّى يعرّفنا عليه من حدٍّ ورسم[٣]، وكذلــك المعرفة بها تُعرَّف المُبهمات، وليس ثمّة مــا هو أعرف إلينا من المعرفة ذاتها. وهما في كلّ الأحــوال، مــن المفاهيم البديهيّة التي تحضر دلالاتهــا إلى الذهن بمجرّد تصوّرها على نحو سليم وواضح.

بناءً على ما تقدّم، يمكن تجاوز التعريف الحدّيّ والرسميّ للمِتافيزيقا إلى التعريف الوظيفيّ الــذي يسلّط الضوء على دورها والمجالات المعنيّة، وذلــك من خلال التعريف الكلاسيكيّ والدور المرتبط به تبعًا لما يقوله أرسطو، من أنّ المِتافيزيقا تبحث «الغاية الوظيفيّة» في الفلسفة الأولى، والفلسفة الأولى تبحث في أعمّ العلل والمبادئ الأولى، أي في «ما بعد الطبيعة» التي موضوعها الموجود بما هو موجود[٤].

وجديــرٌ بالذكر، أنّ معظم الفلسفــات الكلاسيكيّة التي جاءت بعد الفلسفة اليونانيّة قد أخذت بهذا التعريف وشكّلت بناءاتها النظريّة انطلاقًا منه، وخاصّة في الفلسفة الإسلاميّة، حيث نجد الكنديّ والفارابيّ وابن سينا وابن رشد كلّهم يتبنّون مثل هذا التعريف[٥].

في الفلسفة الغربيّة الحديثة، تعمّق مفهوم المِتافيزيقا مع شوبنهاور الذي ربط بين المِتافيزيقا والإرادة، وبرغســون الذي يقول عن المِتافيزيقــا، «إنّهـا انسيابنا عبر الزمن... إنّها ذاتنا التي تــدوم»؛ وصولًا إلى هايدغر الذي قدّم منظومة فلسفيّة متكاملــة عن مِتافيزيقا اللغة انطلاقًا من الفهــم الكلاسيكيّ للمِتافيزيقا، فاعتبر أنّها تبحث في وجود الموجود، وهي، من وجهة نظــره، تسأل عن الموجود بمــا هو موجود، بحيث تبقــى وظيفتها الأساسيّــة إبستمولوجيًا

(٣) راجع، محمّد حسين الطباطبائيّ، بداية الحكمة (قم: دفتر تبليغات اسلامى، ١٩٨١)، الصفحة ٥.

(٤) جورج زينانيّ، الفلسفة في مسارها (بيروت: الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر، الطبعة ١، ٢٠٠٢م)، الصفحتان ١٩ و٢٠.

(٥) عبــد الرحمن بــدويّ، موسوعة الفلسفة، الجزء الثــاني (بيروت: المؤســسة الجامعيّة للدراسات والنشــر، الطبعة ١، ١٩٨٤)، الصفحتان ٤٩٣ و٤٩٥.

وأنطولوجيًّا. السؤال: لماذا كان ها هنا وجود، ولم يكن ها هنا عدم؟[٦].

انطلاقًا من كلّ ما تقدّم، نصل إلى نتيجة أنّ البحث المِتافيزيقيّ يقوم على ركيزتين:

الأولى: «موجوديّة الوجود»، وذلك بلحاظ أنّ الوجود هو الثابت العين والذي يشكّل متن الواقع الخارجيّ، وعليه تترتّب كافّة الآثار الفعليّة والحقيقيّة.

الثانيـة: «تجريديّة الوجود»، وذلك من خلال قيـد «بما هو موجود»؛ بمعنى الأخذ به بما هو صرف ومحض، وبمعزلٍ عن كلّ ما هو سواه ومغاير له من حدود عدميّة ومفاهيم ماهويّة مرتبطـة به، لكنّها ليست مقوّمة لذاتـه، ويمكن تعقّلها على مستـوى التصوّرات والمفاهيم بمعزلٍ عنه.

## ثانيًا: ثنائيّة الوجود-الماهيّة

يشغل «الوجود» موقعيّة محوريّة في سياق البحث الفلسفيّ، باعتبار أنّ الوجود هو الموضوع في الفلسفة الأولى، والذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة[٧].

ولمّا كان فهم الوجود، وإدراك خصوصيّاته، أمرًا متعذّرًا من دون توفّر واسطة في العروض في موطـن الذهن، رغم استغنائه عن واسطة الثبوت في موطن الخارج، وبما أنّ الوجود، من حيـث كُنهه، لا يختلـف ولا يتخلّف، ولكونه عصيًّا على الفهـم ولا يمكن إدراك حقيقته، لأنّـه ليس جوهرًا ولا عرضًا، من هنا، تحوّلـت الماهيّة إلى الواسطة في فهم الوجود بوصفها مَقْسَمًا للمقولات الجوهريّة والعرضيّة، وتحوّلت ثنائيّة الوجود-الماهيّة إلى المعادلة الأساسيّة التي تتحكّم بكلٍّ مباحث الفلسفة وموضوعاتها. ولقد بلغت منزلة الماهيّة في سياق الفلسفة الكلاسيكيّة من الأهمّيّة حـدًّا جعلها في منافسة الوجود على مستوى مباحـث «الأصالة»، و«الاشـتراك المعنويّ»، و«الوحدة التشكيكيّة» و... وكلّها مـن أمّهات المباحث الفلسفيّة التي يتوقّف عليها بلورة وفهم المباحث الأخرى.

وبمعنى آخر، يمكن القول إنّ الماهيّة شكّلت على الدوام المدخل الأساسيّ، وربّما الوحيد، لدراسة مِتافيزيقيّات الوجود في سياق البحث الفلسفيّ الكلاسيكيّ، من دون إخضاع الماهيّة مطلقًا للتقويم والاختبار لناحية النظر في مدى صلاحيّتها لتكون مدخلًا في فهم المِتافيزيقا،

(٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٩٦ و٤٩٧.

(٧) الطباطبائيّ، بداية الحكمة، مصدر سابق، الصفحة ٧.

علمًا أنّ الماهيّة، وإن كانت من بعض الوجوه، وتحديدًا الوجوديّة، تلائم البحث المِتافيزيقيّ، فإنّهــا من وجوه أخرى، وخاصّة العدميّــة، تُعيق الفهم الفلسفــيّ للمتافيزيقا، لا سيّما وأنّ المِتافيزيقا، كما تقدّمت الإشارة، تُعنى بالموجود من جهته الوجوديّة، لا العدميّة. وربّما لهذا نجــد بأنّ الفلسفات الدينيّة استطاعت بنجــاح أن تخترق المديات المِتافيزيقيّة باعتبارها تنزع نحــو الوجودات الأقرب إلى التجرّد عــن الماهيّات، وتحديدًا في مجال الإلهيّات[٨]، بخلاف ما هو عليه الأمر في ما دون ذلك من مراتب البحث الفلسفيّ.

## ثالثًا: ثنائيّة اللغة-الوجود

إنّ أيّ جهــد فلسفيّ معاصر، يبتغي إعــادة المِتافيزيقا إلى موقعها المحوريّ في خضمّ البحث الفلسفــيّ، يجب أن ينطلق مــن العمل على استبــدال ثنائيّة الماهيّة-الوجــود بثنائيّة اللغة-الوجــود، وذلك انطلاقًا من محــدّدات «سلبيّة-عدميّة» تتّصف بهــا الماهيّة تحول دون فهم الوجود، كما يجب، من جهة حيثيّاته المِتافيزيقيّة، مقابل معطيات «إيجابيّة-وجوديّة» تتّسم بهــا اللغة من جهة ارتباطها بالوجود، خاصّة في ظلّ تطــوّر البحث الفلسفيّ اللغويّ الذي أخــرج اللغة من حالتهــا الأداتيّة-الاتّصاليّة، ليحيلها إلى أكثر موضوعــات الفلسفة تداولًا واستحقاقًا بالبحث الفلسفيّ[٩].

فاللغة، فلسفيًّا، على صلة بالوجود إلى حدّ المساوقة، بمعنى أنّ كلّ ما هو وجود مسكون باللغــة التــي تعبّر عنه وتحمل معنــاه، وكلّ ما هو لغة يتجلّى فيه وجــودُ ما ينطبق من خلاله. «بــدون اللغة لن تكون الأشياء على مــا هي عليه، فاللغة هي التي تفتح لنا العالم، وكلّ ما هو كائــن لا يمكن أن يكون إلّا في معبد اللغة»[١٠]. لأنّ كلّ ما يسكنه معنى فهو لغة، وليس ثمّة وجود غير مسكون بالمعنى.

عند هذا، تتجاوز اللغة تعريفها اللغويّ من أنّها أداة للتواصل بين الناس من خلال ألفاظ يتعــارف على معانيها[١١]، لتتحوّل من خلال تعريفها الفلسفيّ إلى تمظهر موضوعيّ للواقع، فالماهيّــة حالــة إدراكيّة ذاتيّة – كما هو شائــع – بينما اللغة حالــة موضوعيّة خارجيّة، وفي

---

(٨) أحمد بهشتي، **مباحث الإلهيّات عند ابن سينا**، ترجمة حبيب فيّاض (لبنان: دار الهادي، الطبعة ١، ١٩٩٧)، الصفحة ٧٧.

(٩) سامي أدهم، **فلسفة اللغة** (لبنان: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر، الطبعة ١)، الصفحة ٨.

(١٠) عبد الرحمن بدويّ، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، الصفحة ٦٠٤.

(١١) محمّد محمّد يونس عليّ، **مدخل إلى اللسانيّات** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدّة، الطبعة ١، ٢٠٠٤)، الصفحة ٢٦.

الوقـت نفسـه، ذاتيّـة إدراكيّة، وفي هذه الحالـة أيضًا، هي ليست سـوى مظهر من مظاهر الواقـع، حيث تستحيل الـذات إلى إحدى تمظهراتـه. لهذا، نجد بأنّ مباحـث فلسفة اللغة تنقسم إلى قسمين: علاقة اللغة بالفكر، وعلاقتها بالواقع. إذ كما أنّها عند البعض (هايدغر) مساوقـة للوجود، فهي عند البعض الآخر (فتغنشتاين) مساوقة – إذا صحّ التعبير – للفكر، إذ لا يمكن استحضار التصوّرات الذهنيّة والفكريّة من دون قوالبها اللغويّة. فالتفكير – كما يقـول فتغنشتاين – هو اللغة، واللغة هي التفكير[١٢]، ولا تفكير من دون تعبير، كما لا تعبير من دون تفكير.

يقـول هايدغر، «ليس الفهم شيئًا يفعله الإنسـان، بل شيئًا يكونه»؛ فالفهم عنده مرتبط بالكينونـة، وكينونة الشـيء ليست سوى وجوده اللغويّ. فاللغة هي التي تؤسّس كلّ ما هو كائن من حيث هو كائن... وهي تقول الوجود، وهي بيت الوجود الذي يسكنه الإنسان، وفيه يتّخذ كلّ شيء مكانه[١٣].

ويقول غادامر، الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة، وبمعزل عن لغة لا يمكن أن نفهم... والفهـم هـو كلّ ما يتجلّـى في المعنى، كمـا أنّ المعنى هـو كلّ ما يتحـدّد في الفهم، إذ هو مضمونـه المنظّم، وليس للكون معنًى إلّا بسبب الوجود، والمعنى ليس أمرًا عقليًّا مجرّدًا، إنّما هو تجلّي الشيء، فالأشياء من حيث ذاتها لا تخلو من المعاني[١٤].

علـى هـذا، إذا كان الفهم موضوع التأويـل، والمعنى موضوع اللغة، فـإنّ فلسفة اللغة والتأويل تتشكّل في إطار متافيزيقيّ من خلال المزاوجة التجريديّة بين الفهم الإبستمولوجيّ الـذي ينحاز إلى الـذات العارفة، أو الناظرة إلى المعرفة، والمعنـى الأنطولوجيّ الذي يسكن الموضوع ويحكي عنه.

لهـذا، قد يكون مبرّرًا ومفهومًا لماذا طرحت فلسفة اللغة والتأويل نفسها بديلًا حيًّا عن الفلسفة التقليديّة، ووريثًا شرعيًّا لها، من دون أن تكون مجرّد فرع من فروعها، نظرًا لخروج اللغـة من شرنقتها الإنسانيّة وتمدّدها على مدى الوجود، وبالتالي، لياقتها للنيابة عنه وتمثيله، بخلاف ما هو عليه الأمر في الفلسفات المضافة (الأخلاق، العلم، الدين التاريخ...) التي لم

(١٢) لودفيـك فتغنشتاين، **تحقيقات فلسفيّة**، ترجمة وتقـديم عبد الرزّاق بنور (لبنـان: مركز دراسات الوحـدة العربيّة، الطبعة ١، ٢٠٠٧)، الصفحة ٥١.

(١٣) بدويّ، **موسوعة الفلسفة**، المصدر السابق، الصفحة ٦٠٤.

(١٤) المصدر السابق نفسه، الصفحة ٦٠٤.

تخرج يومًا عن كونها من متفرّعات الفلسفة الأمّ.

وانطلاقًا من تحديدات كلّ من هايدغر وغادامر للّغة، نجد بأنّ اللغة عندهما، من خلال ارتباطها بالوجود، تشكّل بديلًا عن الارتباط المألوف في الفلسفة الكلاسيكيّة بين الوجود والماهيّة، وإذا تأمّلنا بهذا التبدّل أو الاستبدال – مع غضّ النظر عن ما إذا كان عفويًّا أو مقصودًا – نجد بأنّه أكثر ملاءمة مع البحث الفلسفيّ المِتافيزيقيّ، خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار التحوّلات الهائلة التي طالت الفهم والتفكير الفلسفيّ خلال القرون الماضية، ما يعني في نهاية الأمر محاولة بناء نسق فلسفيّ مِتافيزيقيّ يقوم على ثنائيّة لغة–وجود بديلًا عن ثنائيّة ماهيّة–وجود، وذلك بالاستناد إلى العديد من المحدّدات والمبرّرات التي نشير إلى بعضها فيما يلي:

أولًا: الماهيّة – بحسب ذاتها – متساوية النسبة بين الوجود والعدم، وهي لا موجودة ولا معدومة؛ بمعنى أنّ الماهيّة تتّصف بجنبة وجوديّة إلى جانب اتّصافها بجنبة عدميّة، إذ هي حدود وجود الشيء الفاصلة بينه وبين عدمه، بينما اللغة هي حالة وجوديّة تفصح عن الشيء بما يتّصف به من معنى من خلال كونها وجودًا، وبذلك تتعالى اللغة على الماهيّة بوصفها – أي اللغة – تمظهرًا وجوديًّا للموجود يحكي عمّا فيه، وليس انعكاسًا تكثّريًّا للموجودات يحكي عنها من خلال ما ليست هي، وما ليس فيها.

فاللغة، إذًا، حالة وجوديّة خالصة، وليس للعدم دخالة في تحديد ما تتقوّم به، بخلاف الماهيّة التي تغاير الوجود، وليست من سنخيّته. وإذا أخذنا بعين الاعتبار تعريف المِتافيزيقا لدى الفلاسفة، بدءًا من أرسطو حتّى هايدغر، بأنّها «تبحث في الموجود بما هو موجود»، نجد بأنّ اللغة تتكفّل في مراعاة قيد «بما هو موجود» في دراسة الوجود بوصفها وجوديّة، ويمكن معها الحكاية عن الوجود من جهة موجوديّته لا من جهة معدوميّته كما هو الحال مع الماهيّة.

ثانيًا: الماهيّة اعتباريّة وليست أصيلة[15]، وهذا يجعلها اعتبارًا ذهنيًّا غير متحقّق في الخارج، وفي أحسن الأحوال هي ذات منشإ انتزاع خارجيّ، وهذا اتّجاه مبنائيّ يقول بأصالة الوجود مقابل اتّجاه آخر يدّعي أصالة الماهيّة، ولقد شهد تاريخ الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ جدالًا كبيرًا حول هذا الموضوع... والشاهد هنا، هو أنّ استبدال ثنائيّة الماهيّة–

(١٥) طبقًا لما يقول به أتباع الفلسفة المشّائيّة والحكمة المتعالية.

الوجود بثنائيّة اللغة–الوجود يتجاوز، أوّلًا، إشكاليّة الأصالة لمن؟ هذه الإشكاليّة التي مهما انطوت على أهمّيّة، فإنّها أقرب إلى النزاع اللفظيّ التجريديّ الذي أخرج المسار الفلسفيّ الإسلاميّ عن أهدافه المتافيزيقيّة المتعالية. وثانيًا، يتكفّل – هذا الاستبدال – بدراسة الوجود من خلال حيثيّة خارجيّة وذهنيّة معًا، هي الحيثيّة اللغويّة المتحقّقة في موطنَي الذهن والخارج على حدٍّ سواء، هذه الحيثيّة التي تتكفّل بالربط بين الذات والموضوع على نحو التطابق، وتشكل الجذر المشترك بين الإنسان والعالم[16]، بخلاف الماهيّة التي يقتصر وجودها على موطن الذهن بوصفها اعتباريّة، وإن قيل إنّها موجودة في الذهن والخارج، فهي، والحال هذه، مرتبطة بوجودين مختلفين، أحدهما ذهنيّ ضعيف لا تترتّب عليه سائر الآثار المطلوبة منه، والآخر خارجيّ شديد يجعل الماهيّة واحدة لكلّ الآثار المترتّبة عليها. وهاهنا، سيكون لدينا تعدّديّة (الذهن والخارج) لدى كلّ موجود رغم وحدته الماهويّة. ومهما يكن من أمر، فإنّ القول بتحقّق الماهيّة في موطنَي الذهن والخارج، يطرح أكثر من علامة استفهام عن الجدوى من القول بأصالة الوجود، كما أنّ القول بوجود الماهيّة في الذهن فحسب، طبقًا لأصالة الوجود، من شأنه التقليل من أهمّيّتها في سياق الكشف عن الحقائق المتافيزيقيّة.

أمّا اللغة، في المقلب الآخر – وخارج إطار تعريفها الكلاسيكيّ – ومن حيث هي تمظهر وجوديّ لكلّ ما هو موجود ومن حيث هي موجود، فإنّها مساوقة للوجود وغير مباينة له، ومتحقّقة في كِلا الموطنين بنحوٍ يفسح في المجال أمام فهم الوجود، وإدراك ماورائيّاته، من خلال أمر وجوديّ خارجيّ يحمل كلّ مواصفات الأَمْثَلَة للوجود والنيابة عنه من دون أن يكون عارضًا عليه، ومن دون أن يستدعي ذلك تعدّديّة وجود كلّ موجود، كما هو حال الماهيّة. فاللغة من ثبوتيّات الوجود وذاتيّاته وليست من عوارضه. ممّا يعني، في الخلاصة، أنّ علاقة الماهيّة بالوجود إنّما هي علاقة عروض تحتاج إلى واسطة، بينما علاقة اللغة بالوجود علاقة ثبوت ولا تحتاج إلى واسطة في تحقّقها.

**ثالثًا:** اللغة بخلاف الماهيّة تلحق الوجود في كونه مشتركًا معنويًا بين الموجودات، بل يمكن احتسابها علّة هذا الاشتراك الذي بفضله يصحّ القول بأصالة الوجود. وأساسًا، من دون المساوقة بين اللغة والوجود، لا يمكن فهم كيف يمكن أن يكون الوجود مشتركًا معنويًا، ومن هذه المسألة تحديدًا يتفرّع الكلام عن الكثرة التي تتوزّع بين طوليّة في الوجودات وعرضيّة في الماهيّات، بحيث يسمح استبدال الماهيّة باللغة بالحديث عن كثرتَين: طوليّة (أي

(١٦) سعيد توفيق، في ماهيّة اللغة وفلسفة التأويل (لبنان، مؤسسة مجد، الطبعة ١، ٢٠٠٢)، الصفحة ١٣٠.

تشكيكيّة) وعرضيّة على مستوى اللغة.

كيـف ذلك؟ الكـثرة الأولى، هي على نحو الكـثرة التشكيكيّة، (الشـدّة والضعف في كمون المعنى في الموجود، وقابليّته على الإفصاح والتعبير)، التي نسبها الإشراقيون للماهيّة، لكـن، مع فـارق أنّ قولهم هذا يستدعـي التمسّك بأصالة الماهيّـة واعتباريّة الوجود، بينما القـول بالكثرة التشكيكيّة في اللغة لا يجعلها بالضـرورة في نزاع مع الوجود لانتزاع لقب الأصالـة، بل يمكـن، من قبيل المسامحة، الذهـاب إلى أصالتهما معًا لكونهـا ليست عارضة عليـه (كما هي الماهيّة)، بل من ذاتيّاته. فاللغة والوجود ليسا أمرين منفصلين في حالة اتّحاد، بـل هما أمر واحد ذو حيثيّتين مختلفتين، فـكلّ موجود إنّما هو لغويّ من حيث هو موجود، وكلّ لغـة موجودة من حيث هي لغة، والجمع بـين الأصالتين – إذا صحّ التعبير – ضروريّ علـى الصعيد المتافيزيقيّ، لأنّه يُبقي البحث داخل الدائـرة الوجوديّة المجرّدة عن العدميّات وحدودهـا. أما الكثرة الثانية فهـي عرضيّة؛ بمعنى أنّ اللغة هي مثار الكثرة بين الموجودات، إذ كما أنّ الكثرة الطوليّة على مستوى الظهور اللغويّ تؤدّي إلى التمييز بين مراتب الوجود، فـإنّ الكثرة العرضيّة المتأتّية عـن التفاوت اللغويّ تؤدّي إلى تمييـز الموجودات داخل المرتبة الوجوديّـة الواحدة. وعلى هذا، تلعب اللغة دور تكثّر الوجـود بما هي وجوديّة بما يتناسب مع مِتافيزيقا الوجود، بعكس الماهيّة التي تثير الكثرة في الوجودات بلحاظ حدودها العدميّة وليس الوجوديّة.

رابعًـا: الإمـكان لازم الماهيّة، كلّ ما هـو ممكن له ماهيّة، وكلّ ما هـو ماهيّة فهو ممكن. وعليـه، تقـول القاعدة، كلّ ما هو ممكـن فهو زوج مركّب من وجود وماهيّـة. ما يعني أنّ الواجـب تعالى منزّه عن أن يكون له ماهيّة بما هي حدّ عدميّ أو وجوديّ، وأنّ ماهيّته إنّيته؛ بمعنى هوهويّته، وذلك تبعًا لبساطة ذاته تعالى وعدم كونها مركّبة، ما يعني أنّ نحو الارتباط بـه تعالى ليـس ماهويًّا، وهنا، يمكن الحديث عن اللغة كبديل عن الماهيّة بوصفها من صفاته، أوّلًا، مـن دون أن يستدعـي ذلك القول بمحدوديّة الذات، أو تركيبها، كما هو شأن العلاقة بين ذاته وصفاته الأخرى (جلّ شأنه)، وثانيًا، لتُشكّل اللغة واسطة في إدراكه وعدم انسداد بـاب العلم به تعـالى، ذلك أنّ اللغة – على الأظهر – هي التـي تكفل الارتباط الوجوديّ–السنخيّ بين وجود الواجب–العلّة، ووجود الممكن–المعلول. وهي التي تتكفّل أيضًا بإبقاء بـاب الارتبـاط الإدراكيّ مفتوحًا لدى الإنســان إزاء خالقه على مستـوى الإدراك الذهنيّ الحصـوليّ، وذلك تبعًا لما لدى الإنسان–المدرك من قدرة وسعة محدودة على إدراك ما يظهر من ظهورات المطلق وشؤونه. وهذا الكلام ثمّة ما يؤيّده دينيًّا من كون اللغة – على خلاف

الماهيّـة – من صفات البـاري عزّ وجلّ، كما يفهم من الآيـة القرآنيّة ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[17]. فسواء كان الأمر الإلهيّ في إطار قانـون العلّيّة أو غيره، فهو متجـلٍّ من خلال «كُنْ» التي هي كلمة، وفي الوقت نفسه، تعبّر عن «الكينونة» التي ليست سوى الوجـود، ما يؤكّد وحدة اللغة والوجود في التشـكّل واختلافهما في الحيثيّة، وأيضًا الآيـة القرآنيّة ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾[18]. هـذه الآية تدلّ على عـدم محدوديّة الكلام الإلهيّ، ما قد يعنـي بأنّ إشكال نسبة الماهيّة إلى الواجب لا يجري على القول بنسبة اللغة إليه تعالى باعتبار الماهيّة محدودة حكمًا، بينما ثمّة إمكانيّة لمطلقيّة اللغة.

إنطلاقًـا ممّا تقـدّم، نخلص إلى القول، بأنّ اللغة هي المجال الأرحـب للتحيّز المتافيزيقيّ باعتبارهـا انعكاسًـا للوجـود من خـلال موجوديّتـه، وبوصفها متسانخة معـه من خلال وجوديّتهـا بخلاف الماهيّة المحكومة لحدّهـا العدميّ. على هذا الأساس، إذا كانت الفلسفة تبتغـي دراسـة الوجود بما هو موضوع لها، وإذا كان فهم الوجـود متوقّفًا على اللغة (بديلًا عـن الماهيّـة) لكونها مظهرة لـه، وإذا كانت اللغة تحتاج إلى تأويـل في سبيل فهمها وإدراك ماورائيّاتهـا باعتبارها باتت تتجاوز اللغة العاديّـة ذات الطابع الاتّصاليّ. إذا كان كلّ ذلك، فـلا بدّ إذًا، من فلسفة اللغـة وفلسفة التأويل، حيث يمكن حينئذٍ الوقوف على متافيزيقيّات الوجود من خلال اللغة التي يتعدّى دورها التعبير عن الإنسان إلى الكشف عن الوجود بكلّ تجلّياته وظهوراته.

وإذا كان لا بـدّ، في هذا الخضمّ، من ماهيّة موجودة، فهي بلا ريب ماهيّة اللغة التي بها يتمظهر الوجود.

---

(17) سورة يس، الآية ٨٢.

(18) سورة لقمان، الآية ٢٧.

| ISSUE | ISSUE`S SPECIAL | ملف العدد | العدد |
|---|---|---|---|
| 0 | The Philosophy of Mullā Ṣadrā | فلسفة الملّا صدرا | صفر |
| 1 | Mysticism and Gnosticism | التصوّف والعرفان | ١ |
| 2 | Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective | الدين والثقافة من منظور فلسفيّ معرفيّ | ٢ |
| 3 | Religious Pluralism: Epistemological Points of Views, Islamic and Christian | التعدّديّة الدينيّة - وجهات معرفيّة إسلاميّة ومسيحيّة | ٣ |
| 4 | Contemporary Islamic Philosophical Trends | اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة | ٤ |
| 5 | Faith and the Will to Belief | الإيمان وإرادة الاعتقاد | ٥ |
| 6 | Hermeneutics | الهرمنوطيقا | ٦ |
| 7 | Ethics and Religion | الأخلاق والدين | ٧ |
| 8 | Philosophy of Religion | فلسفة الدين | ٨ |
| 9 | The Language of Religion I | لغة الدين ١ | ٩ |
| 10 | The Language of Religion II | لغة الدين ٢ | ١٠ |
| 11 | Religion and Secularism | الدين والعلمنة | ١١ |
| 12 | Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition | المعرفة الدينية: جدليّة العقل والشّهود | ١٢ |
| 13 | Religion, Art and Mysticism | الدين، الفنّ والتصوّف | ١٣ |
| 14 | The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology | إشكاليّة الشّر بين الفلسفة والدين والاجتماع | ١٤ |
| 15 | Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends | اليهوديّة: مدارسها الدينيّة، وتيّاراتها الفكريّة | ١٥ |
| 16 | On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Sharī'a | في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها | ١٦ |
| 17 | Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond | تأمّلات دينيّة وفلسفيّة في الموت وما بعده | ١٧ |
| 18 | Man in the Islamic Theistic System | الإنسان في نظام التوحيد الإسلاميّ | ١٨ |
| 19 | Religious Dialogue | الحوار الدينيّ | ١٩ |
| 20 | Time | الزمن | ٢٠ |
| 21 | The Return of Metaphysics | عودة المتافيزيقا | ٢١ |

(*) تجد فهرسًا موضوعيًا شاملًا لكلّ المقالات التي نُشرت في مجلّة المحجّة في العدد ٢١.

**Spatialization of Metaphysics in Language**

*Habib Fayyad* (201-209)

Lebanese University

Language is a pure existential situation; unlike quiddity, non-existence plays no role in defining what constitutes language. If we were to take into consideration the defining of metaphysics, by Aristotle and up till Heidegger, as the science of the existent *cum* existent, we would see that language, in studying existence, fits perfectly with the qualification "*cum* existent" inasmuch as it enjoys existence itself. Moreover, one may speak, with language, of existence in its existentiality, rather than its non-existentiality, as is the case with quiddities. Accordingly, the philosophy of language and interpretation stands as a serious proposal *vis-à-vis* the traditional philosophies consumed with the dialectics of quiddity-existence, in an utter indifference to current philosophical enterprises.

In the philosophical paths leading to modernity, philosophy ceases to indulge in the formation of dogmatic cults of sorts, and is now content with evoking questions and opposing answers. Here, we witness a passage from transcendence to immanence, from rationalization to conceptualization. Against such a setting, the need for philosophy becomes ever more pressing. It is called upon to formulate, from the science-knowledge of the day, views pertaining to man, to the world and to the age. For with the transformation of philosophical subject-hood to a subjectivism calling for the clash of civilizations on basis of identities supported by culturalisms, we find ourselves before a renewed emergence of metaphysics, a metaphysics calling upon the sage of the day to fix modernity by putting into action the criteria of epistemic truth-hood and critical legitimacy.

**Metaphysics in Western Thought**

*Joseph Maalouf* ——— (191-200)

Lebanese University

Subsequent to the enlightenment, metaphysics was no longer in vogue, philosophically; its propositions were deemed empty, its language meaningless, and its spirit in contradiction with that of the rising modernity. Modernity handled metaphysics judging by the gradual receding of the religious experience, private and common. Conversely today, among the inheritors of the enlightenment, there are two major trends in dealing with the said issue. Habermas exemplifies the first in maintaining that the content of religion endures in a secularized ethical view which preserves social integration; Gauchet typifies the other where he sees religion, though out of the social construct, retrieving presence through the private religious experience.

unattainable; both philosophy and science were to become sterile.

Then again, philosophy of science would witness a revolt, brought about by Karl Popper, called critical rationalism. Now, Metaphysics regains status as an attitude transcending both science and experience together, and the capacity of the creative mind to go beyond the appearances of the physical world is acknowledged over again.

**False Consciousness in Materialism**

*Bas van Fraassen* translated by Mahmoud Youness ———— (145-158)

Princeton University – USA

The materialist thesis acknowledges the realism of the causal system on condition that causes be restricted to material ones. Hereupon, the fundamental materialist question would become ever more urgent: how to arrive at a criterion to distinguish what is material from what is not? The sustained inaptitude, of Materialism, in answering to this question, and its being absorbed in following the tracks of the science of the day, would restrict it (Materialism), ultimately, to being a philosophical attitude based on justifying the completeness of science (physics in particular), more than being a theory with truth conditions that can be investigated; this, of course, even if materialists would always look upon themselves as philosophers adhering to a theory, and committed to its implications.

## SYMPOSIUM: THE RETURN OF METAPHYSICS

**Encountering Socrates in the Third Millennium**

*Mutaa Safadi* ———— (163-190)

Centre de Développement National – Beirut-Paris

**"Risālat Zād al-Musāfir"**

*Mulla Ṣadrā* with an introduction by *Jalāluddīn al-Āshtiyānī* (introduction translated by Ali al-Haj Hasan) ________ (107-120)

"The Journeyer's Purveyance" is an epistle, by Mulla Ṣadrā, wherein twelve principles in support of corporeal Return are listed. Dealing with the Return, here, does not exceed the principle tenets of the "Transcendent Wisdom," rather it goes along with what Mulla Ṣadrā has established in his Four Journeys: the Divine Names entertain a supreme rulership over all existential appearances, the rational soul included. Thus the soul, in its substantial motion from its Origin to its Return, enjoys states of intensification, though its reality endures throughout the stages of perfection.

The said motion pertains to the body as well, as the body and the soul together comprise a single origin; ergo, when the body is resurrected, it would be the same body as that that was in this world. It would be the same body in essence, as is supported by conventional and rational evidence.

# PAPERS AND STUDIES

**Critical Rationalism in Contemporary Philosophy of Science**

*Khanjar Hamiyyeh* ________ (123-144)

Lebanese University

In a path which started with the empiricist trend and ended in positivism(s) antagonist to metaphysics, philosophy was transformed into a theory of science driven by analysis and verification; analysis to judge the logical consistency of the language of science, and verification to examine the attestation of knowledge by experience. Ultimately, the subordination of philosophy to science would make the understanding of the world

Should such regulators fall short of justification, ethical constructs would collapse as nihilism prevails. Among these regulators, the belief in an Afterlife exerts a peculiar rulership over the foundational values of religion.

The "Return," generally speaking, is a return to God; it stimulates the yearnings latent in every human soul, it soothes the pain man endures in this earthly life, and it holds man accountable for his freedom. As a field of study, however, it poses certain difficulties, the way out of which is to resort to a reading, very broad in character, capable of disclosing all the aspects of the human self as a means to decipher its destiny, its "Return" to the Origin.

**Christian Eschatology in Contemporary Theology**

*Antoine Michael* ________________ (93-106)

Université Saint Esprit – Kaslik

Eschatology was brought astern for a while under historicist pressure, only to recur as an indispensable requisite for formulating ethical demands. But contemporary eschatological trends could hardly evade the dialectic of Christian hope and human development. These (trends) varied between a total consumption with the future and the coming kingdom while issuing from a heavy evocation of past experiences, and a total absorption in the present in a path which would ultimately lead to fundamental political theologies.

It was the maturation of eschatology, however, in evading universal explanations and seeking balance in the vision of history and man, based on the principle of eschatological reserve, that promises an arrival at eschatological views capable of dealing, on the firm basis of faith, with the two main forms of despair, submission and violence.

resurrection. The great Ibn al-'Arabī (d. 638/1240) discusses both topics voluminously, and sets the stage for all subsequent treatments by Sufis, philosophers, and theologians down to recent times. In the present article an attempt will be made to outline a few of his teachings on the compulsory return and suggest how they fit into his overall world view.

**Metaphysics of the Afterlife**

*Frithjof Schuon* translated by Ali Saheli ________ (65-70)

Revelation has a perspective wherein it tends to motivate man towards his own deliverance. As such, revelation often presents us with some specifics, but the gist is, by and large, to offer general guidelines. Should the metaphysician master these keys, and establish upon the knowledge that mercy precedes wrath, that it embraces everything, that all but God is relative and only His Face persists, then he would come to conclude that existence in the afterlife – rather all existence – should arrive at unity with the First Principle, and total annihilation in it.

Here emerges a decisive meeting point between Abrahamic religions maintaining that existence goes through a linear path which starts with an act of creation and ends in a return to the Creator, and Brahmanic-Buddhist religions arguing for a cyclical nature of existence wherein Divine Contraction and Expansion alternate.

**The "Return," in Ethical Times**

*Mahmoud Youness* ________ (71-92)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

Ethical life requires certain regulators to determine its direction, aims and joints.

# ISSUE'S SPECIAL: ESCHATOLOGY

**The Wisdom of Return; the Routes of Destiny**

*Shafik Jaradi* ——— (11-32)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

Many an authority in religious sciences, under the sway of metaphysical interpretation, fettered all work on the importance of the body, and the knowledge of nature. Reconciliation, eminent for religious knowledge, of the "worlds" of body and soul was thus squandered, and the theory of extrication (from the first primordial nature fiṭra) became a precondition to delve into the issues of the "Return." Looking upon this world, however, as one of the modalities of the Hereafter, one of the symptoms of the Power of God, and the storehouse of our existential destiny on basis of options of knowledge and will, would permit a better understanding of the Law, and of the transcending eschatological knowledge. Thereupon, we arrive at a reconciliation, of the body and soul, inherent in the signification of light and dust, and we move towards the values of the afterlife in concord with this earth the custodians of which we've been made.

**Death and the World of Imagination: Ibn al- 'Arabī's Eschatology**

*William Chittick* translated by Mahmoud Youness ——— (33-64)

Stony Brook University – USA

Teachings about eschatology, or the "Return" to God, make up the third of the three principles of Sunni Islam, after Divine Unity and prophecy. Those Sufis who discuss eschatology cover a wide variety of topics, two of the most important being the "voluntary return" and the "compulsory return"; the first deals with the path of attaining spiritual perfection in this life, the second with the nature of physical death and bodily

**Al-Mahajja | Issue 22 (2010)**

Biannual. Specialized in Religious and Philosophical Thought



**Sapiential Knowledge Institute** (for Religious and Philosophical Studies) is a research and education institute active in the intellectual domain with aims at bridging gaps between different religious and intellectual groups, through specialized studies, advanced teaching approaches and academic publications.

**Notes for Contributors** contributors are invited to submit their manuscripts for consideration, or translation, by email or on desk, to the Editor. All manuscripts will be reviewed by academic referees. Articles are to fall between 4000 and 8000 words (including notes and references) and must adhere to the Journal's style. Papers accepted become copyright of Sapiential Knowledge Press unless otherwise specifically agreed.

*Opinions expressed are those of the authors and not, of necessity, those of the Journal.*

**Sapiential Knowledge Institute**

Saouli Center – Haret Hreik - Beirut, Lebaon

www.shurouk.org - almahajah@shurouk.org

00961 - 1 - 544622/1